960.32
B669

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/meditationfondam0000ppie

P. Pierre BOUVIER, S. J.

L'INTERPRÉTATION AUTHENTIQUE

DE LA

MÉDITATION FONDAMENTALE

DANS LES

Exercices spirituels de saint Ignace

Omnia Exercitia nostra quodammodo ad consilium pertinent, ut est manifestum.

P. Hieronymus NADAL.

BOURGES
TYPOGRAPHIE A. TARDY, 15, RUE JOYEUSE

1922

43008

NIHIL OBSTAT.
30 *novembre* 1921.
J.-V. BAINVEL

IMPRIMATUR.
Parisiis, die 2ª *decembris* 1921.
Ed. THOMAS, *v. g.*

N. B. — Pour des raisons faciles à comprendre, ces pages sont exclusivement destinées aux membres de la Compagnie, et il est vivement à souhaiter qu'elles restent entre leurs mains.

Dépôt : M. PARÉDÈS, *8, Rue de Varenne,* PARIS (7e)

Prix : 2 fr. 50

PRÉFACE

L'année 1922 est à la fois celle du troisième centenaire de la canonisation de saint Ignace (12 mars 1622), et celle du quatrième centenaire de cette retraite de Manrèse (1522) qui valut providentiellement à la Compagnie et à l'Eglise le livre d'or des Exercices spirituels.

J'apporte une modeste contribution à la célébration de ces précieux souvenirs, en publiant quelques notes sur la « Méditation fondamentale » qui ouvre la série des Exercices, et qui contient les grands principes sur lesquels saint Ignace appuie sa forte et féconde spiritualité.

Mais qu'on ne s'attende pas à trouver dans ces notes une interprétation nouvelle de ce texte quatre fois séculaire. Elles ont au contraire pour but d'en rappeler l'interprétation la plus ancienne, l'interprétation déclarée seule acceptable et authentique, du vivant même de l'auteur, par le P. Nadal, celui de ses disciples qui semble avoir pénétré le plus intimement sa pensée.

Un témoignage de cette valeur donnera peut-être quelque autorité et quelque intérêt à ces pages.

Quoi qu'il en soit, je les dépose aux pieds de saint Ignace comme un hommage de ma piété filiale.

Paris, 1er *janvier* 1922. P. Bouvier, S. J.

LE FONDEMENT

DES

EXERCICES SPIRITUELS

TEXTE ET VERSIONS

I. — TEXTE ORIGINAL DE SAINT IGNACE

Principio y Fundamento

El hombre es criado para alabar, hazer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su anima : y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecucion del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin ; y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hazernos indiferentes a todas las cosas criadas en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrio, y no le esta prohibido : en tal manera, que no queramos de nuestra parte mas salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que dessonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demas ; solamente deseando y eligiendo lo que mas nos conduce para el fin que somos criados.

II. — VERSIONS

1° VERSIO ANTIQUA (1541)

Principium et Fundamentum

Homo est creatus ad laudandum Deum et ei exhibendum obsequium et reverentiam et ad salvandum his mediis animam suam ; reliqua autem omnia super terram existentia creata sunt ad hoc ut hominem juvent ad prosecutionem finis ad quem conditus est : ex quo fit quod homo eatenus eis uti debet, quatenus eum ad finem suum juvant ; atque ab eis abstinere, quatenus ad eum finem impediunt. Quocirca opus est, ut simus indifferentes ad omnia creata quoad concessum est libertati nostrae et non prohibitum.

Itaque ex parte nostra nolimus plus sanitatem quam egritudinem, divitias quam paupertatem, honorem quam opprobria, vitam prolixam quam brevem, et ita de aliis consequenter, solum optemus et eligamus ea, quae magis conducunt nos ad finem propter quem creati sumus.

2° VERSIO VULGATA (1548)

Principium sive Fundamentum

Creatus est homo ad hunc finem ut Dominum Deum suum laudet, ac revereatur, eique serviens tandem salvus fiat. Reliqua vero supra terram sita, creata sunt hominis ipsius causa, ut eum

ad finem creationis suae prosequendum juvent: unde sequitur utendum illis, vel abstinendum eatenus esse, quatenus ad prosecutionem finis vel conferunt, vel obsunt. Quapropter debemus absque differentia nos habere circa res creatas omnes (prout libertati arbitrii nostri subjectae sunt, et non prohibitae) : ita, ut (quod in nobis est) non quaeramus sanitatem magis, quam aegritudinem; neque divitias paupertati, honorem contemptui, vitam longam brevi praeferamus. Sed consentaneum est, ex omnibus ea demum, quae ad finem ducunt, eligere ac desiderare.

3° VERSIO PATRIS ROOTHAAN

Principium et Fundamentum

Homo creatus est, ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat, et per haec [*haec agendo*] salvet animam suam: et reliqua super faciem terrae [*sita*], creata sunt propter hominem, et ut eum juvent in prosecutione finis, ob quem creatus est. Unde sequitur, homini tantum utendum illis esse, quantum ipsum juvent ad finem suum, et tantum debere eum expedire [*retrahere*] se ab illis, quantum ipsum ad eum [*finem*] impediunt ; quapropter necesse est facere [*exhibere*] nos indifferentes erga res creatas omnes, quantum permissum est libertati nostri liberi arbitrii, et non est ei prohibitum, adeo ut non velimus ex parte nostra magis sanitatem

quam infirmitatem, divitias quam paupertatem, honorem quam ignominiam, vitam longam quam brevem, et consequenter simili modo in ceteris omnibus, unice desiderando et eligendo ea, quae magis nobis conducant ad finem, ob quem creati sumus.

4° TRADUCTION FRANÇAISE

Principe et Fondement

L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu notre Seigneur, et par ce moyen sauver son âme ; et les autres choses [qui sont] sur la surface de la terre sont créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite de la fin en vue de laquelle il est créé.

D'où il suit que l'homme doit s'en servir dans la mesure où elles lui sont un secours par rapport à sa fin, et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles lui sont un embarras par rapport à cette même fin. C'est pourquoi il faut nous rendre indifférents à l'égard de toutes les choses créées, pour tout ce qui est laissé au choix de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu ; en sorte que, de notre côté, nous ne voulions pas plus la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l'honneur que le mépris, une vie longue qu'une vie courte, et ainsi, conséquemment, de tout le reste, désirant et choisissant uniquement ce qui nous sert le plus en vue de la fin pour laquelle nous sommes créés.

L'INTERPRÉTATION AUTHENTIQUE

DE LA

MÉDITATION FONDAMENTALE

Omnia Exercitia nostra quodammodo ad consilium pertinent, ut est manifestum.

P. NADAL, *Apologia pro Exercitiis sancti Ignatii*[1].

En tête du livre des Exercices spirituels, saint Ignace a placé une considération à laquelle il attache une importance capitale. C'est un exposé précis et lumineux, qui part des vérités les plus incontestables et qui, de déduction en déduction, conduit à une perfection fort élevée : *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem ob quem creati sumus.* La raison ne va pas plus loin, mais elle va jusque là : en tout, partout et toujours, ne vouloir et ne choisir que le mieux par rapport à notre fin. Cependant la raison ne nous dit pas suffisamment où se trouve le mieux, en tenant compte de notre état actuel de déchéance. Pour nous le montrer clairement dans la pratique de l'abnégation, et dans l'exercice de ce que saint Ignace appelle le troisième degré d'humilité, il faudra les

1. *Monumenta historica Societatis Jesu, Chronicon Soc. Jesu* t. III, p. 573.

leçons et surtout les exemples de Jésus-Christ. Cette considération préliminaire est un principe et un fondement : un principe d'où découlent toutes les conclusions de la morale naturelle la plus pure et la plus parfaite ; un fondement sur lequel doit reposer tout l'édifice de la spiritualité.

Une philosophie si simple et si grande, si succincte et si complète demande à être approfondie. Plus on s'y applique, plus on découvre de vérités renfermées dans cette formule ; chaque mot, peut-on dire, est une lumière qu'il faut projeter sur la route de la vie humaine.

L'auteur n'a fixé ni la méthode à suivre pour faire cette méditation, ni le temps qu'il convient d'y consacrer. Il suppose manifestement qu'on doit s'y arrêter et s'y appliquer jusqu'à ce qu'on l'ait comprise et qu'on s'en soit pénétré. Il n'en divise pas la matière en points distincts, comme il le fait partout ailleurs ; il n'indique ici ni préludes ni colloques ; il laisse une pleine liberté sur la façon de procéder.

Pour faciliter l'intelligence de cette page, nous en expliquerons le sens général, nous résoudrons les difficultés de détail qu'elle présente à première vue, nous montrerons les rapports qu'elle peut avoir avec la suite des Exercices, enfin nous indiquerons l'usage qu'il convient d'en faire, selon les différentes catégories de retraitants.

CHAPITRE I

Sens général du Fondement

Article premier. — *Divergences d'interprétation.*

Le Fondement comprend deux principes et deux conclusions, dont la seconde, on le verra, se déduit de la première, dont l'une contient une règle de conduite et l'autre exprime une condition moralement nécessaire pour l'observation de cette règle.

1er *Principe* : « L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu, et par là sauver son âme ».

2e *Principe* : « Les autres choses qui sont sur la terre sont créées pour l'homme, et pour l'aider à poursuivre la fin en vue de laquelle il est créé ».

1re *Conclusion* : « D'où il suit que l'homme doit se servir des créatures dans la mesure où elles lui sont un secours par rapport à sa fin ; et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles lui sont un embarras par rapport à cette même fin ».

2e *Conclusion* : « En conséquence [de cette règle sur l'usage ou l'abstention des créatures], il faut nous rendre indifférents à l'égard de toutes les choses créées... désirant et choisissant unique-

ment ce qui nous sert le plus en vue de la fin pour laquelle nous sommes créés ».

A la première lecture, cette page semble d'une clarté parfaite, elle se présente avec l'apparence d'une rigueur géométrique. Mais dès qu'on veut l'approfondir, elle offre des difficultés qui déconcertent, si l'on ne se place pas au même point de vue que l'ascète de Manrèse.

Pour nous en tenir tout d'abord au sens général du texte et à la suite logique des pensées, la seule difficulté qui se présente c'est celle du rapport qui relie les deux conséquences aux deux principes et qui les relie entre elles. Mais la difficulté est sérieuse, car elle a dérouté un grand nombre de commentateurs.

Si nous mettons à part les contemporains de saint Ignace, on peut dire qu'avant le travail du P. Roothaan, les interprètes des Exercices ne s'occupaient d'ordinaire du Fondement que pour parler de la fin de l'homme et de la fin des créatures. Ils n'ont touché que légèrement à l'indifférence, et le plus souvent ils ont omis de la présenter dans son enchaînement avec la doctrine qui précède. Aucun d'eux n'a souligné comme il convient la conclusion finale : *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem ob quem creati sumus.* Du reste, les deux mots si importants: *unice, magis,* avaient été

supprimés, de la façon la plus inexplicable, dans la Vulgate [1], et la V^e^ Congrégation, qui a relevé et fait imprimer, à la suite de cette traduction officielle, un certain nombre de divergences avec le texte original, ne semble même pas avoir remarqué celle-là, qui de toutes était incontestablement la plus grave. Quand on avait disserté sur la gloire de Dieu et sur le salut éternel, quand on avait montré dans les créatures des moyens qu'il ne faut pas substituer à la fin, mais employer uniquement comme moyens pour arriver à la fin, on croyait avoir tiré du Fondement tout le parti utile.

Depuis le P. Roothaan, au contraire, les commentateurs ont beaucoup insisté sur l'usage des créatures et sur l'indifférence ; mais, en ne se plaçant pas au même point de vue que saint Ignace, ils ont généralement outré le sens de son texte, et ils lui ont fait dire des choses qu'il n'est pas possible de justifier.

L'attention n'a peut-être pas été suffisamment attirée jusqu'ici, sur le désaccord profond et sur les divergences irréductibles qui existent, dans l'interprétation de cette page, entre les

1. Cette suppression est d'autant plus inexplicable, que les mots du texte original ont été conservés dans toutes les autres versions primitives qui nous sont parvenues, et que la Vulgate elle-même, après les avoir retranchés dans le Fondement, les a équivalemment maintenus dans le second degré d'humilité et dans les règles d'élection, donnant ainsi, à quelques pages d'intervalle, deux notions distinctes de l'indifférence.

commentateurs les plus autorisés des Exercices. Je ne parle, bien entendu, ici, comme dans toute la suite de ce travail, que des commentateurs qui ont donné à leurs interprétations un caractère didactique, des auteurs qui ont eu l'intention de publier non pas une adaptation quelconque, mais une explication rigoureuse du texte de saint Ignace.

Ainsi, la règle sur l'usage des créatures est regardée par les uns comme l'expression d'une véritable obligation, tandis qu'elle est regardée par les autres comme la formule d'une perfection très élevée. De ces deux conceptions quelle est la vraie ?

La nécessité de l'indifférence dont parle la seconde conclusion, a été souvent entendue comme une nécessité absolue, une nécessité de devoir ou même de salut ; mais parfois on n'y a vu qu'une nécessité relative, un conseil de sagesse et de perfection. Entre ces explications opposées il faut choisir.

Les derniers mots : *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem* sont considérés par ceux-ci comme la conséquence naturelle des principes qui précèdent, par ceux-là comme ne pouvant se rattacher logiquement à ces principes. Qui a raison ?

A ces divergences dans l'interprétation, il

faut encore ajouter des divergences dans l'usage de cette méditation et jusque dans les textes officiels dont nous nous servons.

Généralement on a pensé que le Fondement devait être proposé tel quel à tous les retraitants ; mais plusieurs estiment que, dans sa teneur intégrale, il ne convient qu'à une élite. A quel parti s'arrêter ?

Alors que la Vulgate se termine sur ces mots : *Ea demum quae ad finem ducunt eligere ac desiderare,* ce qui est le *minimum* de la morale, la version littérale s'achève sur cette conclusion : *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem ob quem creati sumus,* ce qui est le *nec plus ultra* de la perfection. Entre deux textes aussi disparates, auquel donner la préférence ?

C'est au milieu de cette confusion que nous voudrions faire pénétrer un rayon de lumière. Quelques mots suffiront d'ailleurs pour mettre la pensée de saint Ignace dans tout son jour, pour dégager le véritable sens du Fondement, et pour montrer le rigoureux enchaînement des propositions qui composent cette superbe synthèse.

Comme source de renseignements, avec le texte original, nous avons surtout les explications du Père Jérôme Nadal, dont l'autorité est ici

exceptionnelle, puisqu'après avoir été initié longuement par saint Ignace lui-même à l'intelligence et à la pratique des Exercices, il fut officiellement chargé par lui d'aller en porter l'interprétation authentique dans toutes les maisons d'Espagne et de Portugal.[1] Pour répondre aux critiques violentes du P. Thomas de Pedroche O. P. (1553), le P. Nadal entreprit d'écrire une Apologie des Exercices, dans laquelle il eut l'occasion d'aborder et de résoudre les principaux problèmes qui se posent au sujet du Fondement. Restée manuscrite, cette Apologie gisait depuis plus de trois siècles dans la poussière des archives. Elle a été découverte et publiée de nos jours (1895, 1905) par les savants et judicieux éditeurs des *Monumenta historica Societatis Jesu*[2].

1. Dans une lettre, écrite de Cordoue (janvier 1554), au P. Araoz, provincial d'Espagne, le P. Nadal dit, en parlant de lui-même : « Ante novem menses, missit *(sic)* Rdus noster in Christo P. Ignatius commissarium suum, etsi prorsus eo munere indignum, plena facultate, qui Exercitia interpretetur... Quod hactenus, Christo Jesu duce, egimus in domibus Societatis et collegiis Portugalliae, atque in hoc collegio Cordubensi agimus, idem acturi in reliquis domibus ac collegiis Hispaniarum, eodem Jesu Christo propitio. » *Monumenta*, Exercitia spiritualia, pp. 649-650.

2. L'Apologie du P. Nadal a été publiée en deux fois, dans les *Monumenta* : une première partie en 1895, à la fin du 3e des six volumes consacrés au *Chronicon S. J.* du P. Polanque ; une seconde partie en 1905, à la fin du 4e et dernier volume des Lettres du P. Nadal : *Epistolae P. Hieronymi Nadal.* En citant l'Apologie, nous indiquerons par un chiffre romain la première ou la seconde partie, avec les pages du volume.

ARTICLE II. — *Règle sur l'usage des créatures.*

> *Non consulimus solum quod satis sit ad finem consequendum, sed quid melius sit, quid utilius, quid expeditius.* P. NADAL, *Apologia*, II, p. 840.

Après avoir posé comme principes que l'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu, et par là sauver son âme, et que toutes les autres choses du monde sont créées pour l'homme, et pour l'aider à poursuivre sa fin, saint Ignace conclut : « Donc l'homme doit se servir des créatures dans la mesure où elles lui sont un secours par rapport à sa fin, et il doit s'en dégager dans la mesure où elles lui sont un embarras par rapport à cette même fin ».

Mais quelle est la signification précise de cette règle pratique ? Exprime-t-elle un précepte ou propose-t-elle seulement un conseil ? Indique-t-elle un point au-dessous duquel personne ne peut descendre sans pécher, ou montre-t-elle un sommet que les âmes généreuses sont invitées à gravir ? Impossible d'éluder cette question, car il s'agit d'une règle qui est le centre même du Fondement, et dont l'application reviendra constamment dans la suite des Exercices.

Or c'est ici que les commentateurs, après avoir marché d'accord dans l'interprétation des deux principes, commencent à se séparer. Arrivée à ce point, la route qu'ils suivaient bifurque brusque-

ment. Désormais les uns chercheront leurs explications dans la ligne des préceptes, les autres dans la ligne des conseils. Engagés sur des voies aussi différentes, non seulement ils ne parviendront plus à se rejoindre, mais ils aboutiront à des conclusions absolument contradictoires.

Si cette règle sur l'usage des créatures exprime une obligation, on ne peut s'en écarter sans pécher ; et c'est bien ainsi que l'ont comprise un certain nombre d'auteurs. Le P. Vigitello († 1859), par exemple, qui fut l'un des meilleurs interprètes des Exercices en Italie pendant le XIX^e siècle, écrit : « C'est là une règle d'une indispensable nécessité, car seule, absolument seule, elle peut nous conduire à notre fin. Sans cette règle on ne peut servir Dieu ; si on ne sert pas Dieu, on ne peut sauver son âme. Donc il faut adopter cette règle ou se damner » : *Dunque o adoperare questa regola o dannarsi.* [1]

D'après le P. de Ponlevoy († 1874) cette règle serait la formule d'un devoir rigoureux. « Qu'on remarque, dit-il, cette proportion merveilleusement exprimée par ces deux mots : *Tantum quantum.* La règle est là. En deçà et au delà ce n'est plus l'usage, mais l'abus des créatures ;

1. Questa e l'unica regola d'indispensabile necessità ; perchè sola, solissima, conducente alla vita eterna. Senza di essa non si può servire a Dio nell'uso delle creature ; senza servirlo non si può salvar l'anima : dunque o adoperare questa regola o dannarsi. VIGITELLO, *Meditazioni e instruzioni*, 1863, p. 38.

le moyen devient un obstacle. Si on excède, on dévie de l'ordre essentiel, et on pèche autant contre la logique que contre la morale » [1]. Il va même, lui aussi, jusqu'à regarder l'observation de cette règle comme nécessaire d'une nécessité de salut, car il l'identifie avec le premier degré d'humilité que saint Ignace déclare « nécessaire pour le salut éternel ». « Le premier degré d'humilité, dit-il, n'est qu'un développement et une application de cette première conclusion de la fin de l'homme : *Unde sequitur*.... Il y a complète identité » [2].

Le P. Meschler dit de son côté : « Dans l'observation de cette règle se trouvent la sagesse de la vie, la liberté, la raison, l'ordre et le bonheur ; le contraire est le désordre, la déraison et le péché, oui le péché ! » [3]

Ainsi donc il faudrait entendre cette règle uniquement de ce qui est commandé ou interdit, car il ne saurait y avoir de péché là où il n'y a pas prescription ou proscription.

Mais c'est là une restriction absolument arbitraire ; ce n'est ni le sens littéral du texte, ni le sens exigé par le contexte.

Le texte, en effet, parle non pas de ce qui nous

1. P. DE PONLEVOY, *Commentaire sur les Exercices spirituels*, 1889, p. 72.
2. P. DE PONLEVOY, *ibid.*, p. 262.
3. P. MESCHLER, *Méditations des Exercices de saint Ignace de Loyola*, trad. franç., 1903, p. 19.

est prescrit ou interdit en vue de notre fin, mais de ce qui nous aide ou nous gêne dans la poursuite de cette fin : *Quae juvant, quae impediunt,* c'est tout autre chose ; car, s'il nous est prescrit de poursuivre notre fin, s'il nous est prescrit par conséquent d'employer les moyens qui sont indispensables pour cette poursuite, et d'éviter les obstacles qui rendent cette poursuite impossible, il ne nous est pas prescrit de prendre les moyens qui la facilitent ni d'éviter les obstacles qui la gênent ; il ne nous est pas prescrit surtout de prendre ces moyens dans la mesure où ils la facilitent et d'éviter ces obstacles dans la mesure où ils la gênent : *Tantum quantum juvant, impediunt.* Cette prudence est on ne peut plus louable, mais elle ne s'impose pas comme un strict devoir.

Ainsi, la communion est un moyen excellent, dont nous pouvons, dont nous devons même nous aider, dans la poursuite de notre fin ; est-il obligatoire de s'en approcher *tantum quantum juvat* ? L'oraison mentale est un moyen précieux ; est-il obligatoire de s'y adonner *tantum quantum juvat* ? On pourrait faire la même remarque sur la plupart des exercices de la piété chrétienne. Au contraire, les richesses, même légitimement acquises, sont un embarras pour travailler au salut, *pondus et impedimentum,* dit saint Ignace, et Notre-Seigneur conseille de s'en défaire et de les distribuer aux pauvres ; mais est-il obliga-

toire de les abandonner ainsi *tantum quantum impediunt* ?

Pour expliquer la règle du Fondement dans le sens d'une obligation, on a dit que l'ouvrier choisit dans son atelier l'instrument exigé par le travail qu'il veut faire. Mais, même en supposant ce travail obligatoire, l'ouvrier n'est pas tenu de prendre l'instrument le plus perfectionné ; il suffit qu'il prenne un instrument convenable. On a dit que le voyageur choisit la route qui le conduira au terme qu'il doit atteindre ; mais, entre deux routes qui y conduisent, il n'est pas tenu de choisir la plus directe. On a dit que le malade choisit entre plusieurs remèdes celui que réclame sa santé ; mais, entre plusieurs remèdes réellement efficaces, il n'est pas nécessaire qu'il prenne celui qui a le plus d'efficacité.

En somme, ni le texte du Fondement pris dans son sens obvie, ni les explications dont on a coutume de l'accompagner, n'autorisent à regarder cette règle sur l'usage des créatures comme une règle nécessaire, soit d'une nécessité de salut, soit même d'une nécessité de devoir.

Il y a nécessité de salut, quand une obligation nous est imposée *sub gravi*, c'est-à-dire sous peine de manquer notre fin ; il y a au moins nécessité de devoir, quand une obligation nous est imposée *sub levi*, c'est-à-dire sous peine d'être retardés, après la mort, dans la jouissance de

notre fin. Mais quand aucune obligation ne nous est imposée, quand nous ne sommes en présence ni d'une prescription ni d'un interdit, il ne peut y avoir qu'un conseil de prudence, de sagesse et de perfection[1].

Or, c'est bien ainsi que se présente la règle de saint Ignace sur l'usage des créatures. Puisque ce n'est pas une obligation qu'elle exprime, c'est donc simplement un conseil qu'elle suggère.

Aller au delà de la mesure imposée par le devoir, c'est affaire de générosité ; aller dans cette voie aussi loin que possible : *Tantum quantum juvant, impediunt,* c'est affaire de perfection. La remarque du P. Roothaan au sujet de cette règle, est donc fort juste : *Ejusmodi est ut altissimam perfectionem comprehendat.*

Regarder la première règle du Fondement comme une règle obligatoire, c'est très certainement fausser le sens naturel du texte. Mais c'est de plus rendre la suite de cette page absolument inexpli-

1. Le P. Matharan a fort bien fait cette distinction, dans ses *Asserta moralia*, 1890, n. 35 : « Homo non est creatus nisi ut finem suum ultimum, supremam nempe beatitudinem assequatur.

Ergo *a)* adhibere tenetur et quidem necessario atque sub gravi, sub paena scilicet finem ultimum amittendi, media quae prorsus sunt necessaria ut finem hunc obtineat ;

b) Adhibere debet, non sane ita necessario sed sub levi, sub paena scilicet retardationis in fine suo assequendo, ea media quibus potest profecto assequi finem, non tamen absque deviatione aliqua ;

c) Adhibere potest absque ulla obligatione, quamvis laudabilius et cum majori merito, ea media quae melius et perfectius tantum illum ad eumdem finem ducunt, cujusmodi sunt consilia evangelica. »

cable. Car, comme nous l'avons dit, ce n'est pas seulement le texte, c'est encore le contexte qui s'oppose à une pareille interprétation.

Ce qui prouve à l'évidence, en effet, que la règle de saint Ignace sur l'usage des créatures est une règle de perfection, et non une règle de salut ou de devoir, c'est la conséquence qu'il en tire immédiatement : *Quapropter necesse est facere nos indifferentes erga res creatas omnes, ... unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem* : « C'est pourquoi il est nécessaire de nous rendre indifférents à l'égard de toutes les choses créées... en sorte que nous ne désirions et ne choisissions que ce qui nous sert le mieux en vue de notre fin ».

Puisque l'observation de cette seconde règle est une condition nécessaire de la première, si la première est obligatoire, la seconde par le fait le devient également. Ainsi il serait obligatoire d'être indifférent, et indifférent jusqu'à vouloir et choisir toujours et exclusivement le mieux. Autant dire qu'on supprime la distinction entre le devoir et la perfection. Toute interprétation qui aboutit à une pareille conclusion est manifestement inadmissible.

La seconde règle de saint Ignace s'explique au contraire sans peine, comme conséquence nécessaire de la première, si l'on voit dans celle-ci un conseil de perfection. On conçoit fort bien

alors que pour observer un conseil, surtout un conseil de haute perfection, il soit nécessaire de remplir préalablement certaines condition.s Il ne s'agit plus d'une nécessité absolue, mais d'une nécessité relative et conditionnelle. La première règle ne contenant qu'un conseil et par conséquent n'étant point obligatoire, la seconde qui n'est que la condition à remplir pour observer la première, à ce titre du moins, ne l'est pas davantage.

Mais il faut insister sur cette remarque ; il faut montrer clairement ce que saint Ignace a voulu dire en affirmant la nécessité de l'indifférence.

Article III. — *Nécessité de l'Indifférence.*

Nous sommes ici au vif de la question, car c'est principalement au sujet de l'indifférence que la divergence devient profonde entre les interprètes des Exercices.

La plupart des commentateurs modernes semblent avoir pris dans le sens le plus strict la traduction du P. Roothaan : *Necesse est facere nos indifferentes*, traduction encore accentuée, à partir de la troisième édition romaine (1847), par cette note malencontreuse : « N. B. necesse est, *medium omnino necessarium.* » Outrepassant même sa pensée, ils ont ordinairement présenté l'indifférence comme nécessaire d'une nécessité absolue.

J'en cite quelques uns que je choisis parmi les meilleurs, et toujours parmi ceux qui ont voulu donner une interprétation aussi fidèle que possible du texte de saint Ignace.

Ainsi le P. Vigitello écrit à propos de l'indifférence : « Ce n'est pas seulement une question d'équité, de convenance et d'utilité, c'est une question de véritable et stricte nécessité. L'indifférence est un moyen indispensable pour le salut ». [1]

Le P. Mercier : « L'indifférence universelle est une disposition nécessaire pour s'acquitter des devoirs indispensables au salut ». [2]

Le P. Bucceroni : « Manquer d'indifférence par rapport à une seule créature, c'est nous éloigner et nous séparer de notre fin » [3].

Le P. de Hummelauer : *Considera hanc dispositionem (indifferentiam) esse aeque necessariam atque ipsum hominis finem. Necesse est facere nos indifferentes quia, si non fecerimus nos indifferentes, non erimus indifferentes ; si non erimus indifferentes, non servabimus regulam finis ; si regulam finis non servabimus, abutemur creaturis, erimus servi nequam, non salvabimur* [4].

1. P. Vigitello, loc. cit., pp. 43-44.
2. P. Mercier, *Manuel des Exercices*, 1894, p. 205.
3. P. Bucceroni, *Exercices spirituels*, trad. franç., 1904, p. 64.
4. P. de Hummelauer, *Medit. et Contempl... puncta*, 1896 pp. 63-64.

Le P. Meschler : « Le second motif de l'indifférence est sa nécessité ; le contraire est déraisonnable et par conséquent un péché »[1].

Cette interprétation de l'indifférence dans le sens d'une nécessité absolue n'est pas complèment nouvelle. Elle s'était déjà produite au début de la Compagnie, et elle avait provoqué de la part du P. Nadal les plus vives protestations. « Jamais, disait-il, nous n'avons pensé qu'il y eût péché à manquer d'indifférence ; nous disons seulement qu'il est préférable de se mettre dans l'indifférence, pour arriver au but des Exercices » : *Nos non intelligimus peccare illum qui non utitur hac indifferentia, sed melius facere illum qui illa utitur ad finem Exercitiorum* [2].

« Nous savons très bien, ajoutait-il, que sans l'indifférence on peut observer les commandements et parvenir ainsi à la vie bienheureuse » : *Illi (qui praecepta tantum suscipiunt) possunt sine indifferentia servare mandata et per illa ad vitam ingredi in Christo* [3].

« Si donc nous disons qu'il faut être indifférent, c'est un conseil que nous donnons, ce n'est pas une obligation que nous imposons » : *Dicimus debemus moraliter accipiendo, et ut dicat ly debemus debitum ex consilio, non debitum ex praecepto* [4].

1. P. Meschler, loc. citat., p. 21.
2. P. Nadal, *Apologia*, I, 573.
3. P. Nadal, *Apologia*, II, p. 828.
4. P. Nadal, *Apologia*, I, p. 573.

Cette déclaration énergique et répétée du confident de saint Ignace pourrait suffire pour nous faire connaître le sens que l'auteur des Exercices attachait à l'indifférence. Cependant il ne sera pas inutile de montrer, par l'étude du texte, que la nécessité dont parle le Fondement ne peut être ni une nécessité de salut ni une nécessité de devoir, mais qu'elle est simplement une nécessité relative, conditionnelle et morale.

§ I.— *La nécessité de l'Indifférence n'est ni une nécessité de salut ni une nécessité de devoir.*

> *Nos non intelligimus peccare illum qui non utitur hac indifferentia.* P. Nadal, *Apologia*, I, p. 573.

A moins de confondre l'indifférence avec la résignation, il est manifeste d'abord que la nécessité absolue de l'indifférence ne découle ni du principe sur la fin de l'homme ni du principe sur la fin des créatures.

La seule conséquence obligatoire qui ressorte de ces principes, c'est qu'il faut employer les créatures quand elles sont rigoureusement requises pour assurer la fin, et les écarter quand elles sont strictement interdites sous peine d'empêcher ou de retarder, après la mort, la jouissance de la fin. C'est alors en effet une question de salut ou de devoir. Mais pour satisfaire à cette obliga-

tion, la simple résignation suffit, et on ne voit pas comment l'indifférence serait nécessaire. Car la disposition indispensable, qui consiste à vouloir tout sacrifier plutôt que de commettre un péché, n'a jamais été appelée indifférence. Le négociant qui, pour sauver son navire, jette à la mer toutes ses marchandises, s'exécute la mort dans l'âme, il se résigne, il n'est pas indifférent ; le voyageur qui est assailli par des malfaiteurs et qui leur abandonne sa bourse pour sauver sa vie, se résigne, il n'est pas indifférent ; le malade qui, pour échapper à la mort, consent à l'amputation d'un membre, se résigne, lui aussi, mais il est loin d'être indifférent. Comme le dit très bien saint François de Sales, « la conformité au bon plaisir divin se fait ou par la sainte résignation ou par la très sainte indifférence [1] ». « La résignation, ajoute-t-il, préfère la volonté de Dieu à toutes choses, mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. Or l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu [2] ».

Cette explication est absolument conforme à la pensée de saint Ignace. Pour l'auteur des Exercices, comme pour saint François de Sales,

1. Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. IX, ch. III.

2. Ibid., ch. IV.

ce qui est obligatoire c'est la résignation à tous les sacrifices plutôt que de commettre un péché. Mais « l'indifférence est au-dessus de la résignation ». Saint Ignace la recommande, il s'efforce de la faire naître et de l'enraciner dans les âmes généreuses, jamais toutefois il ne la présente comme nécessaire d'une nécessité de salut ou même d'une nécessité de devoir. Il n'est pas difficile, mais il est important de le démontrer, car toute la confusion est venue d'une fausse interprétation de l'indifférence dont parlent les Exercices. Tous les commentateurs ont parfaitement compris que l'indifférence consiste dans un détachement des créatures, mais tous n'ont pas également compris que, s'il y a une mesure de détachement qui est obligatoire, il y en a une autre qui n'est que de conseil, et que pour saint Ignace ce n'est pas un détachement quelconque, c'est un détachement complet qui constitue l'indifférence.

On peut distinguer, en effet, trois degrés dans le détachement des créatures.

Le premier degré consiste dans un détachement tel qu'on se trouve disposé à tout faire et à tout souffrir plutôt que de commettre un péché mortel. Ce détachement est indispensable pour le salut. C'est ce que saint Ignace appelle le premier degré d'humilité.

Le second degré de détachement consiste

dans la disposition de tout faire et de tout souffrir plutôt que de commettre un péché véniel. Sans être indispensable pour le salut, ce détachement est obligatoire sous peine de péché véniel. Il est nécessaire d'une nécessité de devoir.

Le troisième degré de détachement consiste à se déprendre tellement des créatures qu'alors qu'il n'y a ni ordre ni défense, qu'il n'est question par conséquent ni de péché mortel ni de péché véniel, on ne les recherche jamais pour elles-mêmes, mais uniquement en vue de la fin et dans la proportion où elles servent à la poursuite de la fin.

Puisque, d'après l'hypothèse, il n'y a ni ordre ni défense, qu'il n'est question par conséquent ni de péché mortel ni de péché véniel, cette mesure de détachement n'est obligatoire à aucun titre ; elle est sans doute on ne peut plus désirable, mais elle n'est que de conseil et de perfection.

Or ce troisième degré de détachement, qui n'est nécessaire ni d'une nécessité de salut ni d'une nécessité de devoir, est précisément, pour saint Ignace, ce qui constitue l'indifférence. Il s'en explique de la façon la plus formelle.

Au moment où il va parler de l'indifférence pour la première fois, comme pour prévenir tout malentendu, il déclare qu'il se place dans l'hypothèse où il n'y a ni ordre ni défense : *Quantum permissum est et non prohibitum*. C'est écarter d'un trait

toute idée d'obligation et rejeter d'avance par là-même toute interprétation qui présenterait l'indifférence comme nécessaire d'une nécessité absolue. Expliquant cette remarque préliminaire de saint Ignace, le P. Nadal fait observer que l'indifférence porte « sur les choses que Dieu nous abandonne, et dont nous pouvons à notre gré nous servir ou nous abstenir, sans péché et même d'une façon méritoire, en conformité avec la volonté divine [1] ». Qu'au sujet de ces choses ainsi abandonnées par Dieu à notre libre arbitre, l'indifférence nous soit conseillée, on le conçoit ; c'est une restriction que nous pouvons nous imposer librement nous-mêmes à nous-mêmes. Mais que l'indifférence soit présentée comme obligatoire, ce serait une contradiction flagrante ; car alors l'indifférence nous interdirait précisément ce qui, dans l'hypothèse, nous est concédé : *Permissum et non prohibitum.*

A cette déclaration de saint Ignace et du P. Nadal, assez explicite pour ne laisser aucun doute sur leur pensée, il est facile d'ajouter encore une démonstration directe, en prouvant que l'indifférence, au sens des Exercices, ne consiste ni dans le premier ni dans le second degré de détachement, ni dans la disposition d'éviter

1. Dicimus non debere cum differentia nos ad illa habere quae Deus indifferenter reliquit, ut una re vel altera possimus, sine sua offensa, immo cum merito et bona ejus voluntate, uti. P. Nadal, *Apologia*, II, p. 827.

à tout prix le péché mortel, ni dans la disposition d'éviter à tout prix le péché véniel.

L'interprétation qui présente l'indifférence comme nécessaire d'une nécessité de salut, en l'identifiant par conséquent avec la disposition d'éviter à tout prix le péché mortel, met saint Ignace en contradiction formelle avec lui-même, puisque cette disposition est justement ce qu'il appelle le premier degré d'humilité, et qu'il ne place l'indifférence que dans le second degré. Cette interprétation est à écarter ; elle ne supporte pas l'examen, et l'on se demande comment elle a pu être adoptée par un certain nombre de commentateurs.

Pour être plus spécieuse, l'interprétation qui fait consister l'indifférence dans la disposition d'éviter à tout prix le péché véniel, ne s'accorde pas davantage avec le texte des Exercices. Saint Ignace, il est vrai, place cette disposition à côté de l'indifférence dans le second degré d'humilité, mais, en juxtaposant ces deux dispositions, il est si loin de les confondre qu'il les relie par ces mots : *Y con esto*, « et avec cela », formule qui marque clairement non pas une simple subordination, mais une véritable distinction entre les termes ainsi rapprochés. [1]

1. En réalité, saint Ignace distingue quatre étapes dans la marche ascensionnelle vers la perfection. S'il a réuni la seconde et la troisième dans un seul degré d'humilité, c'est vraisemblablement qu'il a voulu

D'ailleurs ce n'est pas seulement ce passage, c'est toute la suite des Exercices qui suppose une distinction radicale entre l'indifférence et la disposition d'éviter, coûte que coûte, le péché véniel. Qu'on en juge plutôt :

1° L'indifférence du Fondement conduit jusqu'à ne désirer et à ne choisir que ce qui facilite le plus la poursuite de notre fin : *Necesse est facere nos indifferentes, unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem.* Une pareille disposition de vouloir, de choisir, de faire par conséquent, toujours et uniquement, ce qui contribue le plus à la gloire de Dieu et à la sanctification de l'âme, est incontestablement autre chose que la simple détermination d'éviter à tout prix le péché, même le péché véniel. On peut être déterminé à éviter tout péché, sans avoir cette tendance constante et exclusive vers le mieux.

2° En parlant du second degré d'humilité, saint Ignace explique ce qu'il entend par l'indifférence : *Secunda (humilitas) est ut non velim,*

---

s'en tenir à la division tripartite, communément admise : *incipientes, proficientes, perfecti*.

Le P. de Hummelauer fait la même remarque : « Reapse quatuor non tria proponuntur objecta, ideoque non tres sed quatuor ex objectis definiendi essent modi. Neque dicas alterum secundi modi objectum, quod est de peccato veniali, adjici solummodo appendicis instar, ut indifferentia omnino sit principale ejusmodi objectum, id enim ex textu S. Patris nequaquam efficitur, qui ea duo objecta non invicem subordinat, sed plane coordinat formula « item ut » hisp. *y con esto*, i. e. « et cum hoc ». *P. de Hummelauer*, loc. cit. pp. 27-28.

neque afficiar magis ad habendum divitias quam paupertatem... ubi aequale fuerit servitium Dei Domini nostri et salus animae meae. Ceci est bien différent de la simple disposition d'éviter le péché véniel. Car, avec l'indifférence, on s'abstient d'opter entre deux partis, tant qu'on ne voit pas lequel procurera plus de gloire à Dieu et plus de bien à l'âme ; mais, avec la seule disposition d'éviter le péché, il suffit qu'on ne voie de défense ni d'un côté ni de l'autre, pour qu'on puisse opter à son gré, à plus forte raison si, comme dans l'hypothèse, on doit procurer également la gloire de Dieu, quel que soit le parti qu'on embrasse.

3° Si le Fondement avait pour conclusion l'indifférence entendue dans le sens de la disposition d'éviter coûte que coûte le péché véniel, on ne voit pas pourquoi saint Ignace, dans la XVIII^e^ Annotation, en parlant de ce qu'il faut proposer à ceux qui ne sont pas aptes à faire complètement les Exercices, ne dirait rien du Fondement, qui serait bien alors une de ces parties plus simples et plus accessibles dont il fait mention. On voit encore moins pourquoi le P. Nadal déclare formellement qu'il ne faut pas donner le Fondement à ceux qui s'en tiennent aux préceptes : *Qui praeccpta solum percipiunt non autem consilia... illos non instruimus, ad illos non loquimur.* Cependant la fuite du péché, même du péché véniel, est

un devoir élémentaire qui s'impose à tous et qu'il est bon de rappeler à tous, spécialement même à ceux qui, de parti pris, se contentent d'observer les préceptes. C'est donc que la conclusion du Fondement, dans la pensée de saint Ignace et du P. Nadal, dépasse la simple disposition d'éviter le péché véniel.

4° Dans son Directoire autographe, saint Ignace exprime le désir qu'avant de faire l'élection, le retraitant soit parvenu au troisième degré d'humilité ; cependant il ne regarde comme incapable de faire l'élection que celui qui n'est pas encore arrivé à l'indifférence du second degré : *Qui non est in indifferentia secundi gradus non est* [*aptus*] *ad electiones incipiendas* (Direct. autogr. III, 1). C'est déclarer l'indifférence nécessaire mais suffisante pour l'élection.

Or, si l'indifférence n'est que la disposition d'éviter le péché, celui qui fait l'élection avec cette disposition, reconnue suffisante, peut en toute logique et, d'après l'hypothèse, avec l'autorisation de saint Ignace, opter pour un état de vie, fût-ce le plus ordinaire et le moins parfait, qu'il ne serait pas tenu d'abandonner sous peine de péché.

Est-il possible que tout l'effort des Exercices n'aboutisse qu'à ce résultat médiocre ? Est-ce là l'élection que saint Ignace a fait entrevoir dès le début, et vers laquelle il n'a cessé de diriger

le retraitant : *Unice eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem* (Fundam.) ; *Ut veniamus ad perfectionem* (Nota ante medit. de duobus Vexillis) ; *Ut amplectamur optimum* (de tribus Binariis, tit.) ? Est-ce là l'élection en vue de laquelle, à différentes reprises, il a recommandé au retraitant d'implorer des grâces spéciales : *Postulare gratiam ad eligendum id quod magis sit ad gloriam divinae suae Majestatis et salutem animae meae* (de tribus Binariis, 3^{um} prael.) ; *Petere a Deo Domino nostro ut velit ponere in anima mea id quod magis sit in laudem et gloriam suam* (Elect. 1^{us} modus, 3^{um}) ?

Une explication de l'indifférence qui entraîne de telles invraisemblances, pour ne pas dire de telles contradictions, ne peut se soutenir.

Ainsi le texte des Exercices, de quelque côté qu'on l'envisage, justifie pleinement l'affirmation du P. Nadal : *Nos non intelligimus peccare illum qui non utitur hac indifferentia.* Il prouve de la façon la plus claire que l'indifférence, telle que l'entend saint Ignace, est un détachement des créatures bien supérieur à la simple disposition d'éviter à tout prix le péché, et qu'en conséquence elle ne saurait être présentée comme nécessaire d'une nécessité absolue.

Reste à voir dans quel sens on peut dire cependant qu'il est nécessaire de nous faire indifférents : *Necesse est facere nos indifferentes.*

§ II. — *La nécessité de l'Indifférence est une nécessité relative, conditionnelle, morale.*

Dicimus debemus ***moraliter accipiendo***. P. NADAL, *Apologia*, I, p. 573.

1° C'est une nécessité relative et conditionnelle. Ceci ressort de tout ce que nous venons de dire. Puisque l'indifférence n'est pas nécessaire d'une nécessité absolue, la nécessité dont il est parlé dans le Fondement ne peut être, en effet, qu'une nécessité relative et conditionnelle. Il s'agit d'une condition à remplir, non pas absolument pour atteindre la fin ou accomplir le devoir, mais pour observer la règle de sagesse et de perfection sur l'usage des créatures.

Saint Ignace veut dire que, pour user habituellement des créatures avec cette prudence et cette modération, il y a une certaine nécessité de s'établir et de se maintenir dans l'indifférence. Car, sans ce dégagement du cœur et de la volonté, une réserve aussi parfaite imposerait constamment une véritable violence, et ce serait le cas de redire : *Violentum non durat.*

Le P. Roothaan a très bien exprimé la connexion qui existe entre les deux conclusions du Fondement, l'usage parfait des créatures et la parfaite indifférence : *Quapropter, et ut hoc consequamur, ut tam ordinate agamus in usu creaturarum, necesse*

est facere nos indifferentes erga res creatas omnes. (Fundamenti explanatio).

Le P. de la Palma avait également indiqué cette connexion : *Si utendum creaturis vel iis abstinendum eatenus est quatenus ad prosecutionem finis vel conferunt vel obsunt, facile patet quod eas considerando in se, ad omnes debeamus esse indifferentes* [1].

2° Encore cette nécessité relative et conditionnelle n'est-elle qu'une nécessité morale. Même en ne voyant dans l'indifférence qu'une condition à remplir pour se conformer à un conseil de perfection, c'est forcer arbitrairement la pensée de saint Ignace que de voir dans la nécessité dont il s'agit une nécessité stricte : *Omnino necessarium*, comme l'écrit le P. Roothaan ; *cosa di vera e stretta necessità*, comme dit le P. Vigitello ; une nécessité absolue : *Questa indifferenza è assolutamente necessaria*, comme l'affirme le P. Ciccolini [2]. Saint Ignace ne parle en réalité que d'une nécessité morale. Il veut simplement dire que sans l'indifférence il est très difficile ou moralement impossible d'observer habituellement la règle de sagesse qu'il vient de proposer. C'est ce que font très clairement entendre le texte original, la *Versio antiqua* et la Vulgate. Saint

1. *Praxis et brevis declaratio viae spiritualis*, 1825, p. 44.
2. P. Ciccolini, *Raccolta di Meditazioni e documenti*, 1880, p. 220.

Ignace a écrit, non pas *es necessario*, mais *es menester*, ce que la *Versio antiqua* a fidèlement traduit, non pas par *necesse est*, mais par *opus est* [1]. Quant à l'auteur de la Vulgate, il a divisé en deux parties la phrase espagnole commandée tout entière par *es menester* : au commencement de la première partie, il a traduit *es menester* par *debemus*, et au commencement de la seconde par *est consentaneum*. Or jamais il n'eût songé à rendre *es menester* par *est consentaneum*, s'il y avait vu une nécessité stricte : *omnino necessarium*. Le P. Nadal est encore ici très net et très explicite : *Dicimus* debemus *moraliter accipiendo, et ut dicat ly debemus debitum ex consilio non debitum ex praecepto* [2].

Nouvelle preuve que saint Ignace, en parlant de l'indifférence, entendait autre chose que la disposition d'éviter à tout prix le péché. Une telle disposition n'est pas seulement de conseil, elle est de précepte. Ce n'est pas de cette disposition que le P. Nadal aurait dit : *Debitum ex consilio non debitum ex praecepto*.

3° S'il faut un *confirmatur* à toutes les explications qui précèdent, nous pouvons le demander à Suarez. Il ne sera pas sans intérêt de voir le grave théologien déposer, sans le vouloir, en faveur d'une thèse qu'il n'a pas admise.

1. On trouve également *Opus est* dans la version latine du B. Pierre Lefèvre.
2. P. Nadal, *Apologia*, I, 573.

C'est évidemment pour avoir compris dans un sens absolu la nécessité de l'indifférence, qu'il est si fort embarrassé quand il veut interpréter la dernière partie du Fondement.

Son interprétation est plutôt bizarre, aussi ne la donne-t-il qu'avec une certaine hésitation, car il l'accompagne de cette remarque où semble bien percer un doute : *Et hanc existimo fuisse mentem S. P. N. Ignatii* [1].

D'après lui, il faudrait faire deux catégories des objets que saint Ignace met sur la même ligne, et à propos desquels il déclare l'indifférence particulièrement nécessaire. L'indifférence serait obligatoire par rapport à la richesse et à la réputation, mais elle ne serait que de conseil et de perfection par rapport à la santé et à la vie.

Non recte aequiparantur ibi haec duo genera bonorum (sanitatis et vitae) divitiis et honori.

Non postulatur eadem indifferentia affectus circa illa duo genera bonorum.... Nam homo non recte faciet, si sit affectus ad honores et divitias propter se, eritque talis dispositio actualis culpa ad minus venialis, saltem ex objecto... At vero bonum vitae et salutis est ex his quae propter se appeti possunt... et ideo sine culpa potest affectus non esse omnino indifferens circa haec bona secundum se spectata [2].

Quoi qu'il en soit de ces distinctions, si elles

1. Suarez, *de Religione*, tract. X, lib. IX, c. v., n. 12.
2. Suarez, Ibid., nn. 11, 12.

devaient s'appliquer ici, elles accuseraient dans le texte du Fondement une confusion regrettable, puisque le même mot *debemus*, placé en tête d'une énumération, devrait être entendu dans deux sens, dont le premier conviendrait à une partie de cette énumération, et le second à l'autre. La confusion serait d'autant plus complète que les termes de l'énumération rapprochés par Suarez, sont séparés dans le texte des Exercices : c'est à propos du premier et du quatrième que l'indifférence ne serait que de conseil, et à propos du deuxième et du troisième qu'elle serait d'obligation. Si par impossible la pensée de saint Ignace avait été ce que suppose Suarez, est-il croyable qu'il n'eût pas procédé avec plus d'ordre dans son énumération ? Vraiment, s'il fallait admettre de pareilles distinctions, elles amoindriraient considérablement le mérite de cette page, puisqu'elle se terminerait sur des lignes aussi imprécises.

Mais, en réalité, il n'y a pas lieu d'appliquer ici ces distinctions. Pour la santé et la vie, comme pour la richesse et la réputation, saint Ignace a eu raison de dire que l'indifférence est moralement nécessaire, si l'on veut observer la règle de perfection qu'il propose sur l'usage des créatures. Mais pas plus pour la richesse et la réputation que pour la santé et la vie, l'indifférence n'est nécessaire d'une nécessité absolue. A qui

veut s'en tenir au strict devoir, en toute rigueur, la simple résignation à la volonté de Dieu suffit.

Cette interprétation, dont Suarez lui même était le premier à suspecter la justesse, aura au moins l'avantage de montrer dans quel dédale on s'aventure dès qu'on cesse de suivre la véritable pensée de saint Ignace.

ARTICLE IV. — *Les derniers mots du Fondement* : « *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem.* »

> *Vide ad finem Fundamenti quemadmodum rem totam concludamus : eo nostram indifferentiam spectare ut ea eligamus, ea desideremus quae conducunt magis ad finem nostrae creationis consequendum.* P. NADAL, *Apologia*, II, p. 385.

Comme le dit très justement le P. Nadal, ces derniers mots sont la conclusion naturelle de tout ce qui est contenu dans le Fondement. Et cette conclusion a une importance exceptionnelle, car elle va devenir une règle qu'il ne faudra plus perdre de vue et qui trouvera surtout son application aux moments les plus graves des Exercices. Ainsi quand le retraitant aura à choisir sa place dans l'armée de Jésus-Christ ou à se déterminer à l'heure de l'élection, c'est de cette règle qu'il devra s'inspirer : *Unice eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem.* Mais ce n'est pas l'influence

de cette règle que nous avons à considérer ici, c'est sa signification dans le texte dont elle fait partie.

Nous en avons déjà fait l'observation, ces derniers mots du Fondement précisent nettement le sens que saint Ignace attache à l'indifférence dans ses Exercices. Il ne s'agit pas pour lui d'une indifférence quelconque, il s'agit d'une indifférence qui va jusqu'à ne désirer et choisir que le mieux. C'est l'indifférence la plus parfaite qu'on puisse concevoir : *Omnimoda indifferentia*, comme dit le Directoire (c. XII, 2). Les auteurs qui ont présenté l'indifférence comme nécessaire d'une nécessité de salut ou de devoir ne semblent pas avoir tenu compte de cette précision. Quoi qu'il en soit, ils se trouvent dans un embarras inextricable quand ils arrivent aux dernières lignes du Fondement, et qu'ils veulent les faire concorder avec le *necesse est* ainsi interprété dans un sens absolu.

Je ne vois que le P. Meschler qui, après avoir déclaré l'indifférence obligatoire sous peine de péché, ait osé dire, à propos de ces derniers mots : « Cette volonté d'employer les meilleurs moyens est aussi importante et aussi nécessaire que l'indifférence [1] ». Tous les autres se sont arrêtés devant cette affirmation inacceptable où ils se voyaient acculés, qu'il est obligatoire ou strictement nécessaire de ne jamais désirer et choisir

1. P. MESCHLER, loc. cit., p. 25.

que le mieux. La plupart ont éludé la difficulté : ou bien, comme le P. Vigitello et le P. de Hummelauer, après avoir consacré de longues pages à l'interprétation du Fondement, ils n'ont absolument rien dit sur ces mots qui semblaient appeler une explication spéciale, puisqu'ils expriment la disposition dans laquelle saint Ignace s'efforce de mettre le retraitant au début des Exercices ; ou bien, comme le P. de Ponlevoy et le P. Mercier, ils se sont contentés d'y faire seulement une légère allusion, en évitant d'appuyer sur le *necesse est* d'où ils dépendent. Le P. Roothaan lui-même, après avoir interprété ce *necesse est* dans un sens non pas absolu mais rigoureux, n'a consacré que quelques lignes à la conclusion finale, et uniquement pour faire remarquer la différence entre désirer et choisir. Il est vrai que dans une note précédente, comparant la Vulgate avec la version littérale, il avait dit que les deux mots : *unice*, *magis*, supprimés dans la Vulgate, donnent plus de force à la pensée. En réalité, ces deux mots ne renforcent pas seulement la pensée, ils la modifient absolument. Autre chose est de choisir les moyens qui conduisent simplement à la fin, autre chose de choisir *uniquement* les moyens qui y conduisent *le mieux*.

Désespérant sans doute de rencontrer une explication satisfaisante, le P. Nonell, à qui nous

devons d'excellents travaux sur les Exercices, est allé jusqu'à se demander si les derniers mots du Fondement se déduisent logiquement des principes qui précèdent : *Merito hic quaeri posset utrum ex allegatis principiis logice inferatur desiderandas atque eligendas* unice *esse illas creatas res, ex se indifferentes, quae* magis *nobis conducant ad finem ob quem creati sumus.* Et, au risque de faire suspecter la valeur logique de cette page, il croit pouvoir répondre par la négative : *Mea quidem sententia, haec doctrina ex illis principiis nec infertur nec eam inferre voluit Beatus Pater* [1].

Nous ne saurions souscrire à cette réponse. S'il s'agissait d'une nécessité absolue, nous serions plus catégorique encore que le P. Nonell pour répondre négativement. Mais, nous l'avons vu, cette hypothèse est à écarter, il s'agit d'une nécessité relative et hypothétique, d'une condition à remplir si l'on veut observer habituellement la règle de perfection qui découle immédiatement des principes. Aussi à la question telle qu'elle est posée nous répondons, au contraire, sans la moindre hésitation : *Haec doctrina ex principiis allegatis logice infertur, et eam inferre certo certius voluit Beatus Pater.*

On s'est également demandé si l'indifférence,

1. P. Nonell, *Ars Ignatiana*, 1888, pp. 34, 35.

même l'indifférence parfaite va vraiment jusqu'à ce désir et ce choix exclusifs du mieux, s'il n'eût pas suffi de dire avec la Vulgate : *Ea demum quae conducunt ad finem eligere ac desiderare.* Mais quand on veut y réfléchir, il n'est pas difficile de comprendre combien la pensée de saint Ignace est juste et combien son expression est exacte. Par ces derniers mots du Fondement, il semble vouloir nous indiquer à la fois la perfection de l'indifférence, le moyen le plus sûr d'arriver à l'indifférence et la véritable nature de l'indifférence.

D'abord la perfection de l'indifférence. Le sens le plus naturel de la phrase est bien que nous devons nous rendre indifférents de cette indifférence qui va jusqu'à désirer et choisir uniquement ce qui nous est le plus utile par rapport à notre fin. C'est ainsi que l'a comprise le P. Nadal : *Eo nostram indifferentiam spectare ut ea eligamus, ea desideremus quae conducunt magis ad finem nostrae creationis consequendum* [1].

On conçoit que l'indifférence parfaite emporte cette conséquence. Les créatures n'ayant plus de prise sur l'âme parvenue à cette bienheureuse indépendance, il n'y a plus que la fin à la solliciter et à la déterminer dans son choix. C'est ce que disait sainte Thérèse : « Ni honneurs, ni existence, ni gloire, ni bien quelconque de l'âme et du corps

1. P. Nadal, *Apologia*, II, p. 835.

ne me retiennent plus : je ne recherche d'autre avantage que la gloire de Dieu ».

Saint Thomas a exprimé cette pensée avec sa précision ordinaire : *Tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur quanto magis ab affectu temporalium revocatur.* Et c'est là, ajoute-t-il, le but de tous les conseils de perfection : *Omnia consilia quibus ad perfectionem invitamur ad hoc pertinent ut ab affectu rerum temporalium avertamur, ut sic liberius mens tendat in Deum* [1].

En même temps qu'ils nous indiquent la perfection de l'indifférence, les derniers mots du Fondement nous proposent le moyen le plus sûr d'arriver à l'indifférence. La phrase, en effet, peut signifier encore que nous devons nous faire indifférents, et pour cela désirer et choisir, *desiderando et eligendo,* uniquement ce qui nous sert le plus en vue de la fin. On comprend sans peine l'efficacité du procédé. Dans l'état actuel, la nature, hélas ! n'est pas indifférente par elle-même, inclinée qu'elle est par la concupiscence du côté des créatures qui lui agréent. Le moyen pratique d'arriver à cet équilibre qui est proprement l'indifférence, c'est de ne plus écouter l'attrait sensible, et de se porter toujours du côté des créatures qui nous servent le plus pour la poursuite de notre fin. Cette détermination habituelle et cet exercice souvent renouvelé ne manquent

1. S. Th., Opusc. XVIII, *de Perfect. vitae spirit.*, c. 6.

pas de faire contrepoids à la nature plus ou moins viciée, et de nous établir dans l'indifférence parfaite. « A force de chasser en toutes rencontres les autres motifs, dit le P. Surin, on vient enfin à n'accepter que celui de Dieu et à cette indifférence pour tout le reste [1] ». En contemplant et en poursuivant sans cesse l'idéal : *Unice quae magis nobis conducant ad finem*, on prend peu à peu en dégoût les petitesses et les vilenies qui nous entourent, on arrive à s'en détacher complètement et on laisse échapper des cris comme ceux que la nostalgie du ciel arrachait à nos saints : *Ad majora natus sum* ! *Quam sordet tellus* ! A qui s'étonnerait de voir à la fois dans le même procédé et le moyen de conquérir l'indifférence et le résultat de l'indifférence conquise, il suffirait de faire observer qu'en effet c'est en se détachant des créatures qu'on s'attache à Dieu, et en s'attachant à Dieu qu'on se détache des créatures. C'est la remarque de saint Thomas : *Est homo constitutus inter res mundi hujus et bona spiritualia ... ita quod quanto plus inhaeret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso* [2].

Les derniers mots du Fondement nous aident enfin merveilleusement à comprendre ce qu'est vraiment l'indifférence dans la pensée de saint Ignace. Pour lui, l'indifférence n'est pas une

1. P. Surin, *Traité de l'Amour de Dieu*, Liv. II, c. 6, 1879, p. 85.
2. S Th., 1. 2., q. 108, a. 4.

disposition passive et en quelque sorte quiétiste. Car, si elle réprime l'inclination vers les choses de la terre, c'est pour faciliter l'ascension vers les choses du ciel. Elle ne détache l'âme des créatures que pour lui permettre de se porter plus librement vers Dieu, de pratiquer sans obstacle l'*utendum tantum quantum* du Fondement, de choisir, au moment de l'élection, *id quod* [*senserit*] *esse magis in laudem et gloriam Dei Domini nostri*, de n'avoir habituellement d'autre règle que la plus grande gloire de Dieu : *Vult solum velle vel nolle prout melius videbitur ad servitium et laudem divinae suae Majestatis* (de tribus Binariis).

C'est l'application du principe que nous venons de rencontrer sous la plume de saint Thomas : *Tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur quanto magis ab affectu temporalium revocatur.... Ut liberius mens tendat in Deum.*

Article V. — *Conclusion.*

En somme, si l'on veut avoir la véritable interprétation du Fondement, il est nécessaire et il suffit, comme nous l'avons dit, de se placer au même point de vue que saint Ignace. Une fois posés les deux principes sur la fin de l'homme et sur la fin des créatures, principes qui conviennent et qui s'imposent à tous les hommes, il ne s'adresse

plus à ceux qui veulent s'en tenir à la seule observation des préceptes. Comme le disait le P. Nadal, *qui in imperfectione status consistunt ac praecepta solum percipiunt non etiam consilia... illos non instruimus, ad illos non loquimur* [1]. Il s'adresse exçlusivement à celui qui, non content de pratiquer toute la loi, veut monter encore plus haut et désire des conseils pour s'avancer d'un pas sûr, aussi loin que possible, dans la voie de la perfection : *Qui desiderat quantum possibile est proficere*, comme il vient précisément de le dire lui-même dans la dernière des vingt Annotations. C'est à celui-là qu'il montre, dès le début des Exercices, le sommet à atteindre et les sentiers à suivre pour y parvenir. L'âme qu'il veut instruire doit préalablement éprouver des aspirations semblables à celles du jeune homme de l'Évangile, qui a observé tous les commandements et demande au divin Maître : *Quid adhuc mihi deest* ? C'est à cette question que saint Ignace semble répondre, comme jadis Notre-Seigneur : *Si vis perfectus esse, vade...* C'est en présence de ces généreuses dispositions qu'il semble redire avec l'Apôtre : *Ad perfectiora feramur* (Hebr., VI, 1) ; *Æmulamini charismata meliora.* (I Cor., XII, 31). Telle est la déclaration formelle du Directoire : *Dispositio quae requiritur in anima ejus qui facit Exercitia haec est*

1. P. NADAL, *Apologia*, II, p. 838.

ut quantum ex sua parte tendat in id quod perfectius est, si Dominus dederit gratiam et vires. (C. XIX, 2).

A une âme ainsi disposée, il ne s'agit plus de rappeler des obligations, mais de proposer des conseils ; le P. Nadal le faisait fort justement remarquer, précisément à propos du Fondement : *Omnia Exercitia nostra quodammodo ad consilium pertinent, ut est manifestum* [1]. *Non consulimus solum quod satis sit ad finem consequendum, sed quid melius sit, quid utilius, quid expeditius* [2]. Le Directoire fait la même observation : *In his Exercitiis semper proponitur via perfectior tanquam magis optanda et a Deo petenda* (C. XXIII, 4). En tête du livre des Exercices, saint Ignace aurait pu mettre comme épigraphe le mot de saint Paul : *Excellentiorem viam vobis demonstro* (I Cor., XII, 31).

Sans doute les Exercices peuvent, dans une mesure ou dans une autre, s'appliquer à toutes les âmes, et l'auteur lui-même permet de prendre dans son livre tel ou tel passage pour celles qui sont moins bien disposées, et qui n'ont d'autre intention que de se procurer la paix de la conscience : *Ut instruantur et ut perveniant usque ad certum gradum contentam reddendi animam suam* (Annot. XVIII). Mais ce n'est pas à celles-là qu'il le

1. P. NADAL, *Apologia*, I, p. 573.
2. P. NADAL, *Apologia*, II, 840.

destine dans sa teneur intégrale, ce n'est pas pour celles-là qu'il l'écrit d'abord, ce n'est pas celles-là qu'il a directement en vue [1]. Il ne manque même, semble-t-il, aucune occasion pour rappeler que les Exercices complets ne conviennent qu'à une élite : *Raris hominibus...* ; *Nonnisi paucis*, dit-il à deux reprises dans ses Constitutions [2] ; *Perpaucis*, écrit-il aux PP. Laynez et Salmeron pendant leur séjour à Trente [3] ; *Admodum paucis, muy pocos*, mande-t-il aux PP. de Portugal [4]. Et ses deux confidents, les PP Nadal et Polanque, tiennent le même langage. Nous venons de voir le P. Nadal écarter ceux qui veulent s'en tenir à l'observation des préceptes. Le P. Polanque n'est pas moins exigeant quand il écrit, dans ses

1. La première semaine, avec ses méditations sur le péché et sur l'enfer, sur la mort et sur le jugement, semblerait s'opposer à cette conception des Exercices. Mais il suffit d'examiner le texte pour constater que si, dans son fond, cette première semaine convient même aux pécheurs qu'il faut ramener à Dieu, dans sa rédaction elle ne vise réellement, comme tout le reste des Exercices, que les âmes qui aspirent à la perfection.

Ainsi on n'y trouve aucune de ces recommandations qui s'imposent quand il s'agit de préparer des conversions, aucun appel pressant à la confession, à la fuite des occasions, à la lutte contre les habitudes mauvaises, à la réparation des torts faits au prochain, à l'observation des lois de Dieu et de l'Eglise. S'il est question du péché et de l'enfer, on ne suggère que des conclusions qui conviennent à des âmes déjà en grâce avec Dieu ; s'il est question d'examen de conscience, on n'attire l'attention que sur des points qui peuvent embarrasser des âmes timorées ; s'il est question de confession générale, on insinue par deux fois qu'on ne parle que de confession de dévotion.

2. S. Ign., *Constit.*, P. IV, c. 8 ; P. VII, c. 4.

3. Orlandini, *Hist. Soc. Jesu*, l. 5, c. 25.

4. Monita ad sodales Lusitanos, *Monum. histor. S. Js*, Monumenta Ignatiana, *Epist. et instruct.*, t. XII, p. 677.

Industries : *Ad omnia Exercitia peragenda non sunt admittendi nisi admodum rari*[1]. Enfin le P. Gagliardi († 1607), qui pouvait encore recueillir dans toute sa pureté la tradition primitive, disait en parlant des Exercices : *Formula quam pro paucis tantum* [*B. P.*] *praescribit*[2].

Ces observations nous donnent la véritable clef du Fondement. Je n'oserai pas dire que depuis le Père Nadal cette clef s'était égarée, mais je ne crois pas me tromper en disant que, si les auteurs qui ont suivi avaient toujours eu cette clef entre les mains, elle leur eût permis de pénétrer à peu près toutes les difficultés contre lesquelles ils sont venus trop souvent se heurter.

C'est donc dans la ligne des conseils, et uniquement dans la ligne des conseils, que l'explication du Fondement doit être cherchée, à partir des deux principes. Mais dès lors le texte n'offre plus une seule obscurité. Depuis le premier mot jusqu'au dernier, tout se tient et s'enchaîne avec une logique rigoureuse et lumineuse.

Qu'il s'agisse des règles sur l'usage parfait des créatures ou sur la parfaite indifférence, il n'y a pas lieu de parler de péché : les conseils n'obligent pas sous peine de péché.

S'il est question de nécessité à propos de l'indifférence, c'est d'une nécessité toute relative, de

5. P. Polanque, *Industriae*, V, n. 54.
6. P. Gagliardi, *Commentarii*, p. 2.

la nécessité d'une condition à remplir si l'on veut pratiquer non pas un précepte, mais un conseil de perfection.

La formule finale elle-même sur la recherche constante et exclusive du mieux, qui est absolument déconcertante quand on reste sur le terrain des préceptes, n'a plus rien qui étonne quand on se place sur le terrain des conseils : elle n'est que le résultat normal de l'indifférence parfaite, la conséquence naturelle du détachement complet des créatures, l'aboutissement régulier de la fidélité généreuse aux conseils qui viennent d'être proposés.

***

On pourrait condenser cette longue discussion sur le sens général du Fondement, dans cette traduction et dans cette paraphrase :

« L'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu notre Seigneur, et par ce moyen sauver son âme ;

« Et les autres choses [qui sont] sur la surface de la terre, sont créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite de la fin en vue de laquelle il est créé.

« D'où il suit que l'homme *(encore qu'il ne soit obligé qu'à employer les créatures qui lui sont indispensables et à écarter celles qui lui sont interdites, s'il est sage et s'il veut tendre à la perfection)*

doit se servir des créatures dans la mesure où elles lui sont un secours par rapport à sa fin, et qu'il doit s'en dégager dans la mesure où elles lui sont un embarras par rapport à cette même fin.

« C'est pourquoi *(en conséquence de cette règle, c'est-à-dire, si non contents de vouloir assurer notre salut et éviter le péché, ce qui n'exige que la résignation, nous voulons pratiquer habituellement cette règle de sagesse et de perfection)* il faut *(d'une nécessité morale)* nous rendre indifférents à l'égard de toutes les choses créées, en tout ce qui est laissé au choix de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu, en sorte que, de notre côté, nous ne voulions pas plus la santé que la maladie, la richesse que la pauvreté, l'honneur que le mépris, une vie longue qu'une vie courte, et ainsi, conséquemment, de tout le reste, désirant et choisissant uniquement ce qui nous sert le plus en vue de la fin pour laquelle nous sommes créés. »

CHAPITRE II

Difficultés de détail que présente le Fondement

Article premier. — *Pourquoi saint Ignace n'a-t-il pas dit que l'homme est créé pour aimer Dieu ?*

La question a été souvent posée, et il y a quelques années M. l'abbé Fragnière, alors professeur, depuis supérieur du grand séminaire de Fribourg, prononçait et publiait un discours qui a fait un certain bruit, où il allait jusqu'à exprimer son regret sur ce qui lui paraissait une lacune dans la première phrase du Fondement. « Je ne puis m'empêcher de regretter, disait-il, qu'une phrase aussi fondamentale, et destinée à donner à l'âme humaine une idée complète de sa destinée temporelle et éternelle, ait omis précisément le mot le plus nécessaire et le plus essentiel, celui de l'amour de Dieu » [1].

Avant d'expliquer comment saint Ignace, dans le Fondement, a réellement parlé de l'amour, sans en employer le mot, et comment il a dit alors de l'amour précisément ce qu'il devait en dire, remettant au terme des Exercices sa contemplation *ad amorem spiritualem*, qu'on me permette une remarque. Ceux qui adressent cette question

1. La Voie, sermon prononcé à la Visitation de Fribourg, le 19 novembre 1897, p. 15.

à saint Ignace, devraient d'abord l'adresser à tous les grands théologiens du moyen-âge, qui ont commenté, sans y trouver quoi que ce soit à reprendre, cette phrase du Maître des Sentences : *Si quaeratur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur : ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo* (II *Sent.*, dist. 1, initio). Ce sont à peu près les termes mêmes de saint Ignace.

Mais ce ne sont pas seulement les théologiens, c'est Dieu lui-même qu'il faudrait d'abord interroger. Car lorsqu'il donna sa loi à Moïse, et formula, en tête du Décalogue, nos obligations envers lui, il s'est contenté de nous enjoindre de l'adorer, de respecter son nom et de sanctifier le jour qu'il se réservait. L'amour n'est pas mentionné plus explicitement dans le Décalogue que dans le Fondement des Exercices.

Cependant le Catéchisme du concile de Trente enseigne que ces trois premiers commandements nous prescrivent l'amour de Dieu : *Charitatem in Deum superiora praecepta docent.* (P. III, c. v., n. 3). On peut en dire autant du texte de saint Ignace.

Saint Thomas se demande, à propos des commandements promulgués au Sinaï, pourquoi Dieu voulant nous donner une formule précise de sa loi, n'a pas mentionné expressément le double commandement de l'amour. Le saint Docteur répond, en substance, que les pré-

ceptes du Décalogue sont une forme intermédiaire entre la loi supérieure et générale de l'amour et les lois de détail qui règlent tous nos actes ; ils sont à la fois une analyse et une synthèse : une analyse, relativement au grand commandement de l'amour, qui s'y trouve renfermé comme les principes sont renfermés dans les conclusions prochaines: *Sicut principia in conclusionibus proximis* ; et une synthèse, relativement aux lois particulières, qui y sont renfermées, elles aussi, mais comme les conclusions sont renfermées dans les principes : *Sicut conclusiones in principiis* [1]. L'observation de saint Thomas s'applique au texte de saint Ignace comme au texte de Moïse.

On a fait parfois un rapprochement, d'ailleurs très naturel, entre les trois obligations dont parle saint Ignace et les trois premières demandes du *Pater*. Sanctifier le nom de Dieu, c'est le louer ; désirer son règne, c'est l'honorer ; accomplir sa volonté, c'est lui obéir. Or, en commentant l'oraison dominicale, le P. Grou disait : « Il est bon d'observer que ces trois premières demandes sont les plus excellents actes d'amour que nous puissions faire, et que par conséquent la fidélité à les réduire en pratique est un exercice continuel d'amour. Je dis de l'amour pur, puisque Dieu en est directement l'objet, ce qui n'exclut pas

1. S. Th., 1. 2., q. 100, a. 3.

notre bonheur, mais nous l'assure [2] ». Encore une observation qui convient au texte du Fondement comme au texte de l'oraison dominicale.

Nous pourrions nous contenter de faire observer que l'amour de bienveillance consiste à vouloir et à procurer du bien à la personne aimée, précisément parce qu'elle en est ou qu'on l'en juge digne, et qu'en fait de bien, nous ne pouvons rien souhaiter et procurer de mieux à Dieu que sa gloire, en le louant, en l'honorant et en le servant, parce qu'il mérite d'être loué, honoré et servi. Si ces actes ne constituent pas l'amour de bienveillance, où le placerons-nous ?

Mais il est facile de montrer plus explicitement encore que la louange, l'honneur et le service de Dieu dont il est parlé dans le Fondement, ne peuvent se concevoir ni se pratiquer sans l'amour.

Louer Dieu, c'est l'aimer. Sans doute la louange n'emporte pas par elle-même et toujours l'amour. On peut louer les qualités ou les actions d'éclat d'un ennemi, et lui conserver de la haine au fond de l'âme. Mais quand il s'agit de Dieu, la vraie louange, la seule dont il est question en ce moment, doit partir du cœur. L'Écriture dit que Dieu regarde le cœur : *Intuetur cor*, c'est le cœur aussi qu'il écoute. La louange qui ne se trouve que sur les lèvres n'a aucun prix pour lui : *Populus*

2. P. Grou, *Le Chrétien sanctifié par l'oraison dominicale*, p. 87.

hic labiis me honorat ; cor autem eorum longe est a me. (MATTH. XV, 8). Louer Dieu, c'est reconnaître ses perfections infinies, c'est l'en féliciter et s'en réjouir ; c'est même, si la louange est complète, faire connaître ces perfections et provoquer d'autres êtres à s'en réjouir avec nous. N'est-ce pas là procurer à Dieu le seul bien qu'il désire et qu'il attende, et l'amour ne consiste-t-il pas précisément à se réjouir du bien de celui qu'on aime et à lui vouloir le bien qu'il désire encore ? Aussi saint Thomas a-t-il pu dire qu'une louange digne de Dieu suppose l'amour ; *Loquitur Deo laudem dum magnalia operum ejus recogitat cum affectu* [1]. Le P. Le Gaudier l'affirmait également : *Laus quae cum notitia gloriam efficit, si perfecta sit et completa, non est sine benevolo affectu volun-tatis* [2].

Honorer Dieu, c'est l'aimer. Honorer, dit saint Thomas, c'est reconnaître et attester l'excellence de quelqu'un : *Honor testificationem importat de excellentia alicujus* [3]. Comme pour la louange, il s'agit d'un hommage qui vient du cœur avant de se traduire dans les actes ; mais cette reconnaissance et cette attestation constituent vis-à-vis de Dieu l'hommage le plus agréable que nous puissions lui offrir, et voilà encore l'amour de bienveillance. Aussi peut-on lire dans le Caté-

1. S. TH., 2. 2., q. 91, a. I, ad. 2.
2. P. LE GAUDIER, *De Perfectione vitae spiritualis*, 1856, t. I, p. 103.
3. S. TH., 2. 2., q. 103, a. I.

chisme du concile de Trente : « Celui qui aime ne manifeste pas toujours son amour par le respect et la vénération, celui qui craint n'aime pas toujours, mais celui qui honore de tout son cœur, par le fait même aime et vénère ». *Qui amat non semper observat et veneratur, qui metuit non semper diligit ; quem vero aliquis ex animo honorat, item amat et veretur*[1]. C'est aussi la pensée exprimée par le P. Nadal : *Quod vero dicimus finem hominis esse ut Deum laudet et revereatur, id est quod in oratione jubemur petere ut sanctificetur nomen Dei : qui actus est charitatis in Deum*[2].

Louer et honorer Dieu, c'est le glorifier : *Gloria est effectus honoris et laudis*[3]. Mais glorifier Dieu c'est l'aimer. Saint Thomas le constate, en expliquant les deux premières demandes du *Pater*, dont il rapporte la première à l'amour de bienveillance, précisément parce que nous y souhaitons la gloire de Dieu, et la seconde à l'amour de concupiscence, parce que nous y souhaitons jouir de la gloire de Dieu : *Finis noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter : uno quidem modo prout volumus gloriam Dei, alio modo secundum quod volumus frui gloria ejus ; quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus, secundum vero pertinet ad dilectionem*

1. Catech. trid., p. 3, c. 5, n. 7.
2. P. Nadal, *Apologia*, II, p. 830.
3. S. Th., 2. 2., q. 103, a. I. ad 3.

qua diligimus nos in Deo[1]. C'est la glorification de Dieu, dit le P. Le Gaudier, qui constitue l'acte principal et substantiel de l'amour pratique : *Est igitur primus et, ut vocant, substantialis charitatis practicae actus, velle Deo omne bonum gloriae ex omnibus creaturis conflatum, quod idem ipse sibi vult*[2].

Est igitur hoc bonum gloriae proprium objectum amoris benevolentiae quo Deum prosequimur, nam aliud ei bonum velle efficaciter non possumus[3].

Servir Dieu, c'est l'aimer. « On ne peut aimer Dieu sans lui obéir, disait Bossuet, ni lui obéir sans l'aimer »[4]. Le P. Le Gaudier avait dit avant lui : *Nulla vera obedientia sine charitate est, ita non potest stare charitas sine obedientia*[5]. C'était aussi l'enseignement de saint François de Sales : « Certes en aimant nous obéissons, comme en obéissant nous aimons »[6].

Toute obéissance, il est vrai, ne suppose pas l'amour et n'emporte pas l'amour. Combien de fois ne fait-on pas la volonté d'un homme qu'on est loin d'aimer ! L'esclavage a bien des formes, mais l'obéissance de l'esclave, pour forcée qu'elle soit, n'en est pas moins de l'obéissance. Il en

1. S. Th., 2. 2, q. 83, a. 9.
2. P. Le Gaudier, loc. cit., t. I, p. 113.
3. *Ibid.*, t. II, p. 284.
4. Bossuet, Médit. sur l'Évang., *La dernière semaine du Sauveur*, 44e j.
5. P. Le Gaudier, loc. cit. t. I, p. 69.
6. Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. XI, ch. IX.

est autrement quand c'est Dieu qui commande, et qu'on lui obéit d'une façon raisonnable. L'obéissance alors, eût-elle la crainte ou l'espérance pour mobiles déterminants, va jusqu'à préférer la volonté de Dieu à toutes choses, sans en excepter aucune, pas même la santé, pas même la vie, pas même les affections les plus ardentes et les plus légitimes pour de simples créatures. Si obéir de la sorte n'est pas aimer, qu'est-ce donc qu'aimer ?

Mais il y a plus, avec cette disposition générale, l'obéissance envers Dieu, si elle est complète, embrasse l'observation de tous ses commandements, parmi lesquels se trouve incontestablement celui de l'amour. La remarque est de saint Thomas : *Observare omnia praecepta legis homo non potest nisi impleat praeceptum charitatis* [1].

N'est-ce pas là du reste ce que Notre-Seigneur nous a enseigné : *Qui habet mandata mea et servat ea, ille est qui diligit me... Si quis diligit me sermonem meum servabit* (Joan. xiv, 21, 23) ?

N'est-ce pas là ce que saint Jean a répété, après le divin Maître : *Qui autem servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est*, (I Joan., ii, 5) ; *Haec est enim charitas Dei ut mandata ejus custodiamus* (I, Joan., v. 3) ?

Bourdaloue, dans son discours sur l'amour de Dieu, résume à ce sujet la pensée de

1. S. Th., 1. 2., q. 100, a. 10, ad 3.

saint Augustin. « D'une part, dit-il, Jésus-Christ nous assure que, si nous l'aimons, nous obéirons à sa loi ; et de l'autre, il nous déclare que, si nous obéissons à sa loi, nous l'aimerons. Quoi donc ? Est-ce par la charité que la loi s'accomplit ou par l'accomplissement de la loi que la charité se pratique ? Aimons-nous Dieu parce que nous faisons ce qu'il nous commande, ou faisons-nous ce qu'il nous commande parce que nous l'aimons ? Oh ! mes frères, répond cet incomparable docteur, ne doutons pas que l'un et l'autre ensemble ne se vérifient, selon l'oracle et la pensée du Fils de Dieu ».

Il faut aller plus loin. Non seulement dans cette page du Fondement saint Ignace a parlé de l'amour, en nous parlant de tous les actes qui le constituent, mais il a parlé d'un amour très élevé. Est-ce un amour quelconque que celui qui met avant tout la gloire de Dieu, et ne place explicitement qu'en second lieu le salut éternel ; un amour qui dans l'usage des créatures ne se contente pas de la mesure obligatoire, mais emploie ou retranche autant qu'il est convenable pour mieux glorifier Dieu ; qui en tout ne regarde que la gloire de Dieu, ne désire, ne veut que ce qui contribue le plus à la gloire de Dieu ?

Si c'est aimer Dieu que de rechercher en tout

sa gloire, que dire d'un amour qui recherche en tout sa plus grande gloire ?

Mais, s'il n'est pas possible de contester que dans le Fondement saint Ignace ait parlé de l'amour, et même d'un amour très élevé, en disant que l'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu, en énumérant ainsi tous les actes qui constituent pratiquement l'amour de Dieu, il reste à chercher la raison pour laquelle il n'a pas, dès le début, nommé explicitement l'amour, la raison pour laquelle il remet à la fin des Exercices pour traiter *ex professo* de l'amour.

Cette raison est fort simple. Le commandement de l'amour de Dieu s'impose à tous les hommes ; tous doivent aimer Dieu de tout leur esprit, de tout leur cœur et de toutes leurs forces, et ils doivent être sans cesse dans la disposition de tout faire et de tout souffrir pour conserver cet amour ; cependant il y a des degrés dans la pratique habituelle de l'amour de Dieu. Les uns, sans exclure l'amour et l'espérance, s'inspirent surtout de la crainte ; d'autres donnent à l'amour une plus large place, mais s'inspirent surtout de l'espérance ; enfin il en est qui, sans exclure l'espérance, s'inspirent surtout et le plus souvent de l'amour. Saint Ignace, dans ses Exercices, fait parcourir au retraitant les phases successives de la vie spirituelle. Au début de la carrière, il

indique les actes toujours rigoureusement nécessaires ; puis il propose, chemin faisant, dans leur gradation, les mobiles qui peuvent déterminer ces actes. Ce n'est qu'au terme qu'il suppose l'âme assez dégagée d'elle-même pour s'inspirer principalement et habituellement de l'amour, pour vivre vraiment d'une vie d'amour.[1]

Du reste, à mesure que se déroulent les Exercices, tout en proposant d'autres motifs, il ne laisse passer aucune occasion pour exciter à l'amour et pour faire demander l'amour. Une seule fois il parle expressément de la crainte, et c'est pour faire souhaiter que cette crainte nous

1. Cette doctrine est très nettement exposée par Denis le Chartreux : « Quicumque vere ac spiritaliter diligit Deum, plus diligit eum quam seipsum ac universum : et nisi homo sic stet coram Deo quod mallet propriam vitam et universa quae habet amittere quam peccando mortaliter Deum offendere, tunc non est in charitate sed in statu damnationis ac culpa mortali ..

Verumtamen *incipientes* et qui in infimo sunt charitatis gradu, non solum amant Deum bonaque agunt propter Dei bonitatem et ejus honorem ac virtutis amorem, sed et partim ex timore servili et partim mercedis intuitu, hoc est partim propter seipsos, videlicet ut incommoda sua evadant, suaque commoda seu gaudia consequantur. Non enim sunt pure et plene ad Deum conversi, nec integraliter recti corde, sed partim ad se reflexi.

Similiter *proficientes* et qui in secundo charitatis gradu sunt constituti, aliquid habent admixtum de timore tormenti, affectioneque commodi seu mercedis per reflexionem ad se, minus tamen quam incipientes. Magis quoque videntur diligere Deum ac facere bona intuitu praemii quam horrore supplicii : ideo propinquiores sunt puro amori.

Porro *perfecti*, qui in tertio charitatis gradu locati sunt, non poenarum formidine, neque mercedis affectu in quantum mercedis, sed ob infinitam Dei bonitatem, majestatem et honorabilitatem amant et colunt ipsum, linealiter in ipsum erecti et corde rectissimi. » Dionysius Carthus. *Summa de vitiis et virtutibus*, lib. II, c. 15.

retienne sur la pente du péché si jamais nous venions à oublier l'amour.

Ainsi la contemplation *ad amorem* correspond au Fondement, qu'elle complète et qu'elle couronne ; mais entre les deux il fallait tout le travail des Exercices préparant ou confirmant le troisième degré d'humilité ; car, pour redire une fois encore le mot de saint Thomas, c'est dans la mesure où le cœur se déprend des créatures qu'il se porte vers Dieu par l'amour : *Tanto perfectius animus hominis ad Deum diligendum fertur, quanto magis ab affectu temporalium revocatur*

Article II. — *Pourquoi saint Ignace dit-il dans le Fondement que l'homme a été créé pour louer, honorer et servir Dieu, alors que partout ailleurs il dit, comme le Maître des Sentences, que l'homme a été créé pour glorifier et servir Dieu ?*

Le Maître des Sentences, en effet, dit que l'homme a été créé *ad laudandum Deum, ad serviendum ei* ; et saint Ignace, dans le cours des Exercices, s'en tient également à cette formule. Ainsi dans la xx^e^ Annotation : *Ut serviat Deo Domino nostro eumque laudet* ; dans l'Oraison préparatoire : *Ut omnes meae intentiones, actiones et operationes ordinentur in servitium ac laudem suae divinae Majestatis* ; dans l'oblation du Règne :

Dummodo sit majus servitium tuum et major laus tua ; dans les trois Classes: *Tertius vult tollere..... prout melius videbitur ad servitium et laudem suae divinae Majestatis* ; dans le *Notandum* qui suit les trois Classes : *Dummodo sit servitium et laus divinae ejus Bonitatis* ; dans le Préambule de l'Élection : *Nihil debet me movere... nisi solum servitium et laus Dei Domini nostri.*

L'explication de cette différence entre les expressions du Fondement et celles qui se trouvent dans la suite des Exercices est assez facile. Le mot *laudare* a deux sens, l'un plus général : glorifier, l'autre plus spécial : louer. Saint Thomas analysant l'idée de glorification déclare que la gloire résulte de la louange et de l'honneur, l'honneur et la louange étant des moyens d'attester et de faire connaître l'excellence de quelqu'un : *Gloria est effectus honoris et laudis, quia ex hoc quod testificamur de bonitate alicujus clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum, et hoc importat nomen gloriae* [1]. Quant à la distinction entre la louange et l'honneur, saint Thomas en donne la raison en disant que la louange s'exprime par la parole, et que l'honneur se rend par toute manifestation extérieure d'estime et de respect : *Laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscumque exterioribus signis* [2].

1. S. Th., 2. 2., q. 103, a. 1, ad 3.
2. S. Th., *ibid.*

Au cours des Exercices, l'auteur a condensé sa pensée et il a pris les mots *laus, laudare,* dans leur sens large : glorifier, gloire.

Dans le Fondement, voulant dire que l'homme est créé pour glorifier et servir Dieu, il a détaillé l'idée de glorification, qui n'est que la reconnaissance et la proclamation des perfections de Dieu, soit par la parole (intérieure ou extérieure) soit par les actes : dans le premier cas, c'est la louange strictement dite : *Ut laudet* ; dans le second cas, c'est l'honneur ou le culte : *Ut revereatur.* De là cette formule analytique : *Homo creatus est ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat eique serviat.* On la trouve, avant saint Ignace, dans l'Imitation. Ce sont les mêmes termes, mais intervertis : *Vere tu es dignus omni servitio, omni honore et laude aeterna* [1].

Ce texte du Fondement est donc parfait dans sa plénitude. Il est également parfait dans sa disposition. Dès là, en effet, que Dieu *est* et qu'il est connu dans sa grandeur et dans sa beauté, il a droit à la louange : *Ut laudet.* Non seulement Dieu est, mais il est *présent* : en sa présence nous devons lui témoigner notre respect et notre vénération : *Ut revereatur.* Enfin non seulement Dieu est présent, mais il *commande* avec son autorité suprême : à ce commandement de Dieu nous devons l'obéissance ; *Ut serviat.*

1. De Imit. Chr., l. III, c. 10, n. 4.

Enfin, pour ne laisser aucune question sans réponse, signalons en une autre qui a été souvent posée, et qui, au premier instant, a pu paraître embarrassante. On s'est demandé si la formule dont se sert saint Ignace pour exprimer nos devoirs envers Dieu n'aurait pas été avantageusement remplacée par celle qui est habituellement employée : L'homme a été créé pour connaître, aimer et servir Dieu.

Nous avons expliqué pourquoi saint Ignace n'a pas écrit le mot aimer, en disant cependant tout ce qu'il pouvait dire de l'amour à la première page de son livre. Si, après cela, on se rend compte que louer c'est connaître, reconnaître et faire connaître, le service de Dieu étant d'ailleurs explicitement mentionné, on avouera que la formule du Fondement ne laisse rien à désirer ni en plénitude ni en précision ; elle exprime abondamment tout ce que contient l'autre formule, et elle convient mieux à la place qu'elle occupe dans le cadre des Exercices.

ARTICLE III. — *Pourquoi et comment saint Ignace a-t-il dit que, sur la terre, les créatures autres que l'homme ont été faites pour l'homme* ?

La pensée de saint Ignace est ici très claire et sa proposition fort juste. Il n'y aurait vraiment aucune raison de s'y arrêter dans ces explications, si récemment cette partie du Fondement n'avait

été détournée de son sens naturel et n'avait donné lieu à une interprétation qui entraîne les conséquences les plus erronnées.

Saint Ignace veut dire que l'homme est créé *directement et exclusivement* pour Dieu : *Homo creatus est ut laudet Deum*... et que les autres êtres, incapables d'atteindre Dieu, sont créés *directement* pour l'homme : *Reliqua propter hominem creata sunt.* Sans doute les créatures ont toutes pour fin dernière de glorifier Dieu : *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Mais celles qui sont mises par Dieu au service de l'homme n'atteignent cette fin que par l'intermédiaire de l'homme, c'est-à-dire, en aidant l'homme à rendre à Dieu l'hommage qui lui est dû : *Ut eum juvent in prosecutione finis.* Que l'homme poursuive sa fin en se servant des créatures, celles-ci ont par là-même rempli le rôle qui leur est confié, atteint le but qui leur est assigné.

L'auteur anonyme de « la Vie intérieure simplifiée » a changé tout cela, ce qui ne l'empêche pas de donner son livre comme un commentaire de saint Ignace. « Ces considérations, dit-il en commençant, se concentreront sur ce que saint Ignace, dans ses Exercices, appelle le Principe et le Fondement » (3e édit., p. 13). Et c'est bien ainsi que le livre a été compris. Le P. Tissot disait, en le présentant au public : « Partant du Principe ou Fondement si connu de saint Ignace,

admirablement commenté, l'auteur arrive à des conclusions que la simple logique suffit à déduire » (p. I.). Le cardinal Bourret disait également en l'approuvant : « Après un commentaire très corsé du Principe de saint Ignace, l'auteur s'élève, par voie de conséquence, à l'analyse des divers degrés de la piété » (p. VII).

Or, voici d'après l'auteur quelle serait la destination des créatures. Les êtres qui autour de moi remplissent le monde, « Dieu les a créés pour lui avant tout ; s'il m'en donne l'usage, ce ne peut être pour moi d'abord, mais pour lui essentiellement » (p. 35).

A première vue, on pourrait croire qu'entre cette formule et celle de saint Ignace il n'y a qu'une nuance. En réalité, il y a divergence complète. La pensée de l'auteur est que les êtres remis entre les mains de l'homme, ayant été créés pour Dieu « avant tout », pour Dieu « essentiellement », l'homme n'a plus le privilège d'en être la fin immédiate, il n'est plus leur intermédiaire, il est plutôt leur introducteur auprès de Dieu. Aussi, toujours dans la pensée de l'auteur, ces êtres manquent leur fin chaque fois que l'homme en use sans les rapporter formellement à Dieu. On voit les conséquences qui vont découler d'une pareille théorie. D'ailleurs l'auteur n'hésite pas à les tirer lui-même et à les étaler franchement.

« Il fait chaud, dit-il, j'ai soif, je bois un verre

d'eau. Évidemment à boire un verre d'eau, il n'y a aucune trace quelconque d'offense de Dieu. Cependant, en pratique voyons, pourquoi est-ce que je bois ce verre d'eau ? Parce que j'ai soif... Voilà ma satisfaction en première ligne. La soif est le premier motif de mon action. Et où est la gloire de Dieu ? Dans l'oubli, hélas ! c'est mon besoin, c'est ma satisfaction, c'est moi en première place.

« Ne retrouvé-je pas là le désordre essentiel, le renversement de l'ordre de ma création ? Ce mal n'est pas un péché ? Non, c'est ce qu'on appelle une imperfection... L'imperfection est un mal de même nature que le péché mortel et le péché véniel, avec une seule différence de gravité » (pp. 80-81).

Il faut être logique. Si ceci est vrai du verre d'eau que je bois, ce doit être vrai de la fleur que je flaire, du vêtement dont je me couvre, du feu auquel je me chauffe, de la lumière à laquelle je m'éclaire. Où s'arrêtera-t-on ?

Avec cette théorie, nous sommes loin de l'enseignement que saint Augustin donnait à son peuple, quand il lui disait : « Tout ce que vous faites, faites-le bien et vous avez loué Dieu. Vous prenez votre repas, évitez de vous enivrer et vous avez loué Dieu. Si vous faites du commerce, ne commettez ni fraude, ni vol, et vous avez loué Dieu. Êtes-vous cultivateur, ne querellez ni

vos voisins ni vos domestiques, vivez en paix, et vous avez encore loué Dieu. Voilà comment tout le jour l'innocence de vos œuvres sera la louange de Dieu » [1].

Nous sommes loin de la doctrine de saint Thomas soutenant que, pour l'homme en état de grâce, tout acte moral, s'il ne constitue pas un péché au moins véniel, non seulement est bon, mais surnaturel et méritoire [2].

Nous sommes loin de la pensée commune des théologiens catholiques, unanimes pour affirmer que l'homme n'est point tenu de rapporter explicitement toutes ses actions à Dieu, et qu'il lui suffit de tourner de fois à autre son esprit et son cœur vers la Majesté divine [3]. Dans l'intervalle, les créatures qu'il emploie à soutenir et à développer son existence, atteignent leur fin en ce sens qu'elles mettent l'homme en état d'offrir à Dieu, l'heure venue, le sacrifice de louange qu'il en attend, au nom de la création. Sans doute

1. S August., *Enarr.* 2 in ps. XXXIV, n. 16. P. L. XXXVI, 341.

2. Constat quod ille qui habet caritatem se et omnia sua ordinavit ad Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad quodcumque aliud sui meritorie agit, etiamsi actu de Deo non cogitet, nisi impediatur per aliquam inordinationem actus qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc esse non potest quin sit peccatum saltem veniale. S. Th., *De Malo*, q. 2, a. 5, obj. 10.

3. Saint Thomas identifie le précepte de rapporter explicitement nos actes à Dieu avec le précepte de produire des actes explicites d'amour de Dieu : *Si quaeratur quando oporteat actum referre in finem ultimum hoc nihil aliud est quam quaerere quando oportet habitum charitatis exire in actum.* S. Th., in II, d. 40, q. 1, a. 5. Or les théologiens les plus exigeants sont loin d'étendre à tous les jours l'obligation de faire des actes explicites d'amour de Dieu.

elles peuvent parfois servir plus directement à cette louange, soit en la provoquant, soit en lui servant d'organes, mais enfin elles atteignent leur fin dès là qu'elles servent l'homme, si l'homme poursuit la sienne.

La plupart des créatures sont, en effet, données à l'homme à la façon de la dîme, déposée jadis entre les mains du prêtre pour lui permettre de vivre et ainsi d'exercer son ministère, et non pas exclusivement à la façon des victimes, qui lui étaient remises pour être sacrifiées à Dieu tout entières en holocauste.

Mais c'est trop insister sur une déformation de la pensée de saint Ignace, qui doit être isolée, et qui restera vraisemblablement sans écho. Cette déformation est d'autant plus surprenante que le texte des Exercices est d'une clarté parfaite et d'une orthodoxie irréprochable : « L'homme est créé pour Dieu, et les autres êtres qui remplissent la terre sont créés pour l'homme ».

Cette pensée d'ailleurs n'est point particulière à saint Ignace, c'est celle de tous les représentants de la tradition catholique. Nous en citons quelques uns.

Lactance : *Cuncta propter hominem Deus fecit, quia usui hominis cuncta cessere* [1].

Saint Augustin : *Ut tibi totus servirem omnia quae fecisti in meum servitium tradidisti* [2].

1. Lactant., Epist., c. 69. P. L. VI, 1085.
2. S. August., *Solil.*, c. 19. P. L. XL, 881.

Saint Jean Chrysostome : *Propter nihil aliud haec omnia produxit (Deus) quam propter hominem quem non multo post, quasi regem et principem, omnibus a se conditis praefecturus erat*[1].

Hugues de S. Victor : *Homo factus est ut Deo serviret propter quem factus est, et mundus factus est ut serviret homini propter quem factus est*[2].

Pierre Lombard : *Sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret*[3].

Saint Thomas : *Creaturae quae sunt infra hominem sunt propter hominem*[4].

1. S. Joan. Chrys., in Gen., hom. 6, n. 5. P. G. LIII, 59.
2. Hug. a. S. Vict., *de Sacram.*, l. 1, p. 2, c. 1. P. L. CLXXVI, 205
3. II *Sentent.*, dist. I, initio.
4. S. Th., 1, q. 55, a. 1.

CHAPITRE III

Rapports du Fondement avec les Exercices

Article premier. — *Rapports du Fondement avec l'ensemble des Exercices.*

1° Avant de faire appel aux lumières de la foi, dans toute la suite des Exercices, saint Ignace s'adresse d'abord à la raison. Il pose les principes qu'elle suffit à établir, puis il tire de ces principes les conclusions qui en découlent pour qui veut tendre à la perfection. Ces conclusions seront complétées, elles ne seront pas contredites par la foi.

Le Fondement ne suppose par conséquent ni notre élévation à l'ordre surnaturel, ni la dégradation et le désordre qui sont les suites de notre déchéance originelle, ni les leçons, les exemples et le sacrifice de Jésus-Christ.

Ce qu'il propose, c'est ce que tout homme raisonnable et sensé doit admettre, ce que tout homme sage et désireux d'arriver à la perfection doit conclure [1].

2° On a dit que le Fondement contient en germe tous les Exercices. Le mot n'est pas abso-

1. « Saint Ignace fait ici abstraction de la révélation et de la foi, et prenant seulement acte de la philosophie et de l'histoire, fait appel au bon sens de l'homme au nom de la seule raison ». P. de Ponlevoy, loc. cit. p. 60.

lument exact. Les Exercices, en effet, à partir du Fondement se réfèrent à l'ordre surnaturel et le surnaturel n'est pas contenu, même en germe, dans la nature.

Ce qu'il faut dire, c'est que les principes qu'il rappelle, les règles qu'il propose, les dispositions qu'il fait naître, nous préparent merveilleusement à tout le reste des Exercices. *Omnia Exercitia usque ad ultimum, quod est de perfectione, alicui horum principiorum innituntur*[1]. *Ut fundamentum fabricae totam ipsam sustinet, ita haec veritas influit in omnia Exercitia ;... et ideo quo melius haec meditatio successerit, eo etiam melius reliqua succedent*[2].

Ce qu'il faut dire, c'est que le Fondement aboutit logiquement à une résolution qui inspire tout le travail des Exercices. Une fois arrêtée la détermination de ne désirer et de ne choisir que le mieux, il ne reste plus qu'à chercher où se trouve le mieux, le mieux en soi et le mieux pour soi. Cette recherche sera toute l'occupation du retraitant : *Exercitia spiritualia ad quaerendam et inveniendam voluntatem Dei.* La recherche du mieux en soi conduit au troisième degré d'humilité ; la recherche du mieux pour soi est l'objet propre de l'élection, ce centre autour duquel tout converge, soit comme préparation, soit comme confirmation, dans les Exercices.

1. P. DE LA PALMA, *Praxis... viae spiritualis*, p. 15.
2. *Direct.*, c. XII, n. 7.

Ce qu'il faut dire enfin, c'est que le Fondement contient la thèse, et que, dans toute la suite des Exercices, saint Ignace applique cette thèse à l'hypothèse de notre élévation surnaturelle, de notre déchéance et de notre réhabilitation par Jésus-Christ.

ARTICLE II. — *Rapports du Fondement avec le Règne.*

1° Le Fondement nous a présenté l'indifférence comme un moyen efficace d'atteindre à la perfection.

Si nous étions toujours dans l'état de rectitude où nous nous trouvions en sortant des mains du Créateur, si la nature était encore dans son rôle primitif et ne s'employait qu'à nous porter à Dieu, il nous suffirait, en effet, de cette indifférence pour aller droit vers notre fin, pour traverser indemnes les choses du temps et parvenir sans écart et sans arrêt aux choses de l'éternité, réalisant ainsi le vœu maternel de l'Église : *Sic transeamus per temporalia ut non amittamus aeterna.*

Mais la situation n'est malheureusement plus celle-là. Le péché a passé dans le monde : il s'est commis dans le ciel et il s'est commis sur la terre. Et le péché a tout bouleversé en nous et autour de nous. Les créatures, au lieu de nous porter au bien, nous sollicitent au mal ; notre nature, dépouillée et blessée, au lieu de s'élancer d'ins-

tinct vers la pratique du devoir, subit la fascination du plaisir, et se sent attirée vers les jouissances défendues. Suivant le mot de saint Ignace, c'est le désordre dans toutes nos opérations : *Deordinatio operationum mearum.*

Qui dissipera les ténèbres accumulées sur notre intelligence ? Qui remédiera à la faiblesse de notre volonté ? Qui nous aidera à triompher des ennemis qui se dressent de toutes parts sur notre route ?

Ces questions se posent naturellement, après la triste constatation faite pendant la première semaine des Exercices.

C'est alors que Notre-Seigneur apparaît, et s'offre à diriger lui-même et le travail nécessaire pour restaurer les ruines amoncelées par le péché et la guerre indispensable pour rétablir la souveraineté de Dieu sur la terre. Le Règne nous rappelle ce rôle restaurateur de Jésus-Christ, désormais l'unique principe de l'ordre surnaturel. Dans le Fondement, c'est la raison qui nous dictait notre consigne ; à partir du Règne, c'est de Jésus-Christ que nous recevrons notre mot d'ordre et notre direction.

2° Le Fondement contient un programme de paix, qui nous aurait suffi dans une ère de tranquillité comme celle que l'homme a connue à l'origine du monde. Mais, hélas ! la première

semaine nous en a convaincus, l'ère bénie de la paix primitive n'a eu qu'une durée éphémère ; à cette paix trop courte a succédé un état de révolte universelle qui ne doit plus cesser. Ce n'est pas un programme de paix qui nous convient désormais, c'est un programme de guerre. Tel est précisément le programme que nous apporte et que nous propose Jésus-Christ, quand il se présente à nous comme un Roi guerrier et conquérant, et quand il nous invite à nous ranger et à combattre sous son drapeau.

Le Fondement ne visait qu'à nous introduire et à nous fixer dans l'indifférence ; le Règne nous arrache à l'indifférence pour nous conduire à la pratique de l'abnégation. Aux hommes de cœur qu'il enrôle, ce n'est pas assez de la défensive ; il les jette hardiment dans l'offensive. *Agere contra* : voilà maintenant leur mot d'ordre.

3° Le Directoire dit que le Règne est une sorte de Fondement, *quasi fundamentum quoddam* (c. XIX, n. 1), placé à l'entrée des trois dernières semaines des Exercices. Ce n'est pas que le Règne se substitue au Fondement initial, il s'y superpose, en l'adaptant à l'ordre surnaturel.

Au début on a pris la résolution d'utiliser les moyens mis par la Providence à notre disposition pour nous aider à atteindre notre fin, et même

de les utiliser dans la mesure où ils nous facilitent la poursuite de cette fin. Or, dans notre état actuel, le moyen d'atteindre la seule fin qui nous soit proposée, la fin surnaturelle, c'est la médiation de Jésus-Christ, moyen efficace, mais moyen nécessaire : *Non est in alio aliquo salus.* A ce point de vue, le Règne n'est qu'une application du Fondement.

Une autre résolution du Fondement c'est de ne désirer et de ne choisir que ce qui nous sert le mieux en vue de notre fin. Or, si le bien consiste à suivre Jésus-Christ et à combattre sous son étendard, le mieux consiste à le suivre d'aussi près que possible et à se signaler en combattant avec toute l'ardeur dont nous sommes capables pour contribuer au triomphe de sa cause. Comme les Exercices supposent des chrétiens déjà enrôlés au service de Jésus-Christ, le but de cette contemplation du Règne n'est pas de les incorporer dans une armée dont ils font partie, mais bien de les exciter à prendre rang dans la légion d'élite qui s'offre pour tous les sacrifices, aux côtés du Roi magnanime qui la commande. En nous invitant à ce glorieux engagement, le Règne ne fait donc encore que préciser la résolution générale du Fondement.

4° Enfin, dans le Fondement, l'idéal qui nous est proposé n'est que l'idéal entrevu par la raison, d'une vie tout entière ordonnée vers la fin. Dans

le Règne, cet idéal s'élève, il se transforme, il se confond avec la vie de Jésus-Christ, que nous avons sans cesse à contempler et à reproduire, si nous voulons tendre à la perfection. C'est à cette étude que saint Ignace va, en effet, appliquer le retraitant dans toute la suite des Exercices, et rien ne pouvait mieux l'y préparer que cette contemplation du Règne, qui est bien, en ce sens, une sorte de nouveau Fondement : *quasi fundamentum.*

ARTICLE III.— *Rapports du Fondement avec la méditation de deux Etendards et la méditation des trois Classes.*

Nous rapprochons ici à dessein la méditation de deux Etendards et la méditation des trois Classes, comme saint Ignace les a rapprochées dans les Exercices, où il veut expressément qu'elles se fassent le même jour.

C'est qu'en effet ces deux méditations ont un même but, que la mise en scène, d'ailleurs fort instructive elle-même, a fait quelquefois perdre de vue. Elles sont destinées directement l'une et l'autre à prémunir le retraitant contre les tentations qui, au moment de l'élection, peuvent se produire et compromettre les grandes et belles résolutions du Fondement.

Le retraitant est arrivé au point culminant des

Exercices. Il est à la veille de commencer ce travail de l'élection que tout visait à préparer jusqu'ici. De la détermination qu'il va prendre dépend vraisemblablement l'orientation de sa vie et peut-être son sort pendant l'éternité. Le moment est décisif. Rien donc d'étonnant si, à pareille heure, les tentations se multiplient et s'aggravent.

Ces tentations viennent d'ordinaire du côté du démon et du côté de la nature.

Du côté du démon, ce n'est pas ouvertement l'excitation au mal. Dans les dispositions où se trouve le retraitant, une telle tentation n'aurait aucune chance de succès. La suggestion ne porte que sur des choses en elles-mêmes indifférentes et en apparence inoffensives. C'est l'illusion créée, entretenue ou développée, sous prétexte, par exemple, qu'on peut faire son salut et même tendre à la perfection sans recourir nécessairement aux moyens conseillés par Jésus-Christ, que d'autres se sont sanctifiés sans abandonner le monde et sans renoncer à leur fortune, qu'on peut ne pas abuser de la richesse et même s'en servir pour faire du bien autour de soi. Ces sophismes spécieux peuvent être présentés sous bien des formes. Saint Ignace les appelle *fraudes mali Capitis.*

Du côté de la nature, c'est la faiblesse et l'indolence qui répugnent à l'effort indispensable pour exécuter une résolution généreuse, qui temporisent

et ne passent jamais à la pratique, ou ne commencent à agir que pour en rester à des mesures insuffisantes.

Pour mettre le retraitant en garde contre les tentations du démon, saint Ignace lui propose la méditation de deux Etendards. Dans cette méditation, il lui dévoile l'intention haineuse et le procédé perfide du tentateur, qui par la richesse veut conduire à la recherche de l'honneur mondain et par l'honneur mondain à l'orgueil, principe de tous les vices. En regard, il lui montre Jésus-Christ, dans tout le charme de sa douceur et de sa bonté, il lui fait entendre ses paroles pleines de franchise, et il lui révèle sa tactique aussi simple que loyale : par la pauvreté volontaire, il veut amener au désir des humiliations, et par les humiliations à l'humilité qui est la racine des autres vertus.

Pour défendre le retraitant contre la faiblesse de la nature, saint Ignace l'invite à faire la méditation des trois Classes, où il devra considérer les atermoiements et les demi-mesures d'une volonté sans décision ou sans énergie.

En terminant chacune de ces deux méditations, le retraitant ne se contente pas, comme dans le Règne, de s'offrir pour accompagner Jésus-Christ à travers les humiliations et la pauvreté, si Dieu daigne l'appeler à ce genre de vie, il supplie

Dieu de vouloir bien lui faire cette grâce et lui accorder cette vocation.

Sans doute, dans ces deux méditations préparatoires à l'élection, il s'agit surtout d'assurer la fidélité à l'engagement pris en terminant la contemplation du Règne, de suivre Jésus-Christ d'aussi près que Dieu le permettra dans la voie royale de la croix. Mais, par dessus le Règne, ces deux méditations rejoignent le Fondement, car elles cherchent à garantir, au moment de l'exécution, la résolution que le Fondement avait suggérée d'opter toujours et uniquement dans le sens du mieux par rapport à la fin dernière.

ARTICLE IV. — *Rapports du Fondement avec le troisième degré d'humilité.*

Les trois degrés d'humilité, dans leur teneur et à leur place, sont le dernier effort de saint Ignace pour assurer le succès de l'élection.

Dans les méditations de deux Étendards et des trois Classes, il a déjà prémuni le retraitant contre les tentations qui peuvent se produire à ce moment décisif. Mais, avant de lui faire commencer cette importante délibération, il veut affermir et renforcer encore, s'il est possible, les excellentes dispositions où il se trouve. Pour cela, il ne lui propose pas une méditation nouvelle, il lui remet sous les yeux les principales conclusions où il est arrivé depuis le commencement des

Exercices, il lui fait jeter un regard d'ensemble sur tout le chemin parcouru, il lui offre un résumé de la perfection évangélique, en lui demandant de le repasser et de le repasser encore pendant toute la journée qui précède l'élection [1].

Mais nous n'envisageons ici que les rapports du Fondement avec le troisième degré d'humilité. On peut dire que ce troisième degré complète le Fondement sur tous les points. Le Fondement nous indiquait une tactique : *Facere nos indifferentes*; il nous inspirait une résolution : *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem*; il nous proposait un motif : *Ut laudet Deum.... et salvet animam suam.* Le troisième degré d'humilité perfectionne cette tactique, précise cette résolution et renforce ce motif.

1° La tactique du Fondement c'est l'indifférence ; la tactique du troisième degré d'humilité comme celle du Règne, c'est l'abnégation, avec cette différence toutefois que dans le Règne l'abnégation était restreinte et limitée aux exigences de la plus grande gloire de Dieu et que dans le troisième degré d'humilité, l'abnégation secoue cette restriction et franchit cette limite.

1. Finis hujus Meditationis (de tribus humilitatis modis) est in summam redigere fructum omnium considerationum praeteritarum, et confirmare in se omnia proposita et conclusiones quae hucusque factae sunt : et hoc non fit per modum particularis alicujus meditationis, sed considerando tres illos humilitatis gradus subinde et per vices, toto diei decursu. P. DE LA PALMA, *Praxis et brevis declaratio viae spirit.*, p. 144.

2° La résolution du Fondement c'est de choisir toujours et uniquement le mieux en vue de notre fin. Le Règne, après nous avoir montré que le mieux se trouve dans l'imitation de Jésus-Christ, propose à notre générosité la résolution de porter cette imitation jusqu'à embrasser spontanément les humiliations et la pauvreté réelle, s'il doit en résulter plus de gloire pour Dieu. Le troisième degré d'humilité va plus loin ; il supprime la condition du Règne et il s'avance dans la voie de l'abnégation, tant qu'il ne voit pas plus de gloire pour Dieu à s'arrêter qu'à poursuivre.

3° Le motif proposé dans le Fondement c'est la plus grande gloire de Dieu. Dans le Règne, ce qui stimule à l'imitation de Jésus-Christ c'est, avec la plus grande gloire de Dieu, le prestige séduisant du Roi qui nous appelle sous son drapeau, c'est la légitimité et l'importance de sa cause, c'est la libéralité de ses conditions, c'est la magnificence de ses promesses. Dans le troisième degré d'humilité, les motifs qui précèdent gardent toute leur force, mais le motif qui les domine et qui les absorbe, c'est le désir de ressembler à Jésus-Christ pauvre, humilié et souffrant, le désir de le suivre vaillamment dans cette rude carrière du sacrifice où nous le voyons s'élancer pour notre amour.

Si le Fondement est le dernier mot de la morale naturelle, le troisième degré d'humilité est le

dernier mot de la morale chrétienne. C'est là surtout que les Exercices font écho à l'Évangile.

ARTICLE V. — *Rapports du Fondement avec l'Election.*

Tout dans les Exercices converge vers l'élection. Les principaux commentateurs n'ont pas manqué d'en faire la remarque. *Fere Exercitia nostra ad electiones status vitae christianae spectant,* dit le P. Nadal [1]. Le P. Le Gaudier écrit : *Omnia pene Exercitia ab ipso prope Fundamento ducta ad illam (electionem) pertinent aliquo modo* [2]. Le P. de la Palma, après avoir expliqué en quoi consiste une bonne élection, ajoute : *Hic est finis huius libri Exercitiorum, ad quem se disponere incipit is qui Exercitia aggreditur in Principio et Fundamento* [3]. Saint Ignace du reste l'indique clairement, dans le titre même des Exercices : *Exercitia spiritualia ut homo.. ordinet vitam suam,* et dans la première Annotation où il définit les Exercices spirituels · *Quilibet modus praeparandi et disponendi animam.. ad quaerendam et inveniendam voluntatem divinam in vitae suae dispositione.*

Mais c'est surtout le Fondement qui semble avoir été écrit directement en vue de l'élection.

1. P. NADAL, *Apologia,* II, p. 838.
1. P. LE GAUDIER, loc. cit., t. II, p. 273.
2. P. DE LA PALMA, *Praxis... viae spirit.*, p. 103.

Aussi saint Ignace a-t-il voulu le reproduire à peu près intégralement, avant de faire commencer ce travail.

En réalité, le Fondement nous propose un objectif : la fin dernière ; il nous indique une règle : employer ou rejeter les créatures dans la mesure où elles nous sont un secours ou une gêne pour la poursuite de notre fin ; il nous conseille une disposition : l'indifférence ; il nous suggère une résolution : ne désirer et ne choisir que ce qui nous servira le mieux à atteindre notre fin.

C'est avec cet objectif et cette règle devant les yeux, avec cette disposition dans le cœur, avec cette résolution dans la volonté que le retraitant doit faire l'élection. Saint Ignace regarde ces conditions comme indispensables pour l'entreprendre et la mener à bien, à tel point qu'il en déclare incapable celui qui ne serait pas encore arrivé à l'indifférence : *Qui non est in indifferentia secundi gradus* [*humilitatis*] *non est* [*aptus*] *ad electiones incipiendas* [1].

D'ailleurs cette incapacité s'explique sans peine, si l'on comprend quelle élection saint Ignace propose de faire dans les Exercices. Il ne s'agit pas, pour le retraitant, de délibérer sur le parti à prendre quand le devoir est en cause. S'il y a doute sur l'existence ou sur la nature de la loi, ce n'est pas à une délibération qu'il

1. Saint Ignace, *Direct. autograph.*, III, 1.

faut se livrer, c'est à une enquête. La loi une fois constatée et comprise, il n'y a pas lieu davantage à délibération. La ligne de conduite à suivre c'est la ligne même du devoir tracée par la loi.

Je ne consulte pas pour suivre mon devoir, [2]

disait très justement un des personnages de Corneille.

Mais en dehors du devoir, il reste un champ considérable abandonné par la Providence à notre initiative et à notre générosité. C'est là que nous avons à nous diriger nous-mêmes, puisque la loi n'intervient plus. Or, pour se diriger, il faut se déterminer, et pour se déterminer sagement, d'ordinaire il faut délibérer. C'est uniquement en vue de cette délibération que saint Ignace trace les règles d'élection.

Le parti qu'il veut nous voir embrasser, si nous désirons vraiment la perfection, ce n'est pas seulement un parti convenable, un parti honnête, c'est le parti le meilleur, le parti qui procurera le plus de gloire à Dieu et le plus d'avantages spirituels à notre âme : *Eligendo quae magis nobis conducant ad finem* (Fundam.) ; *Ad sequendum id quod sensero esse magis in gloriam et laudem Dei Domini nostri et salvationem animae meae* (I^us^ modus elect., 2^um^).

Mais on voit dès lors la nécessité de l'indiffé-

2. Corneille, *le Cid*, Act. III, v. 80.

rence pour entreprendre une pareille élection. Si le cœur penche encore vers les choses de la terre, comment aura-t-il toute son indépendance pour se prononcer en face des choses du ciel ? Si l'oreille est toujours ouverte aux aspirations de la nature et au fracas du monde, comment distinguera-t-elle le souffle parfois si ténu et si délicat de la grâce ? Si l'âme ne s'est pas affranchie préalablement de toute attache aux créatures, comment ne subira-t-elle dans son choix que la seule influence de la fin ?

Le Fondement prépare tellement à l'élection, en nous plaçant sous les yeux la fin de l'homme et en nous détachant des créatures par l'indifférence, qu'à la rigueur, dit un interprète des Exercices, on pourrait, immédiatement après le Fondement, vaquer à l'élection, sans qu'il y eût aucun hiatus dans le procédé : *Absoluta Fundamenti consideratione, possent alicui continuo electionis regulae tradi, quin ad nexum quicquam desideretur* [1].

Saint Ignace dit équivalemment la même chose, semble-t-il, quand il déclare que si le troisième degré d'humilité est désirable, cependant l'indifférence suffit pour entreprendre le travail de l'élection.

ARTICLE VI. — *Rapports du Fondement avec la Contemplation « ad amorem ».*

Ces deux méditations, placées l'une à l'entrée,

1 P. DE HUMMELAUER, *Medit. et Contempl... functa*, p. 10.

l'autre à l'issue des Exercices, se correspondent à plus d'un point de vue.

Le Fondement est une introduction où sont énoncés les principes qui dominent toute la spiritualité de saint Ignace ; la Contemplation *ad amorem* est une conclusion qui couronne toute cette construction ascétique, une synthèse où toute la doctrine exposée au cours des quatre semaines se trouve condensée et ramenée à l'amour de Dieu.

Au début, saint Ignace, comme un sage architecte, a posé le fondement, et sur le fondement il a élevé l'édifice. L'édifice achevé, il reste à placer la clef de voûte qui doit en assurer la solidité. Sans un fondement inébranlable, l'édifice risquerait de s'écrouler ; sans une clef de voûte à sa vraie place, l'édifice ne tarderait pas à s'effondrer. Or la clef de voûte des Exercices, c'est la Contemplation *ad amorem*.

S'il est vrai de dire que le Fondement prépare tous les Exercices, il n'est pas moins vrai de dire que tous les Exercices préparent la Contemplation *ad amorem*. On peut appliquer aux Exercices ce que saint Thomas dit de la vie spirituelle : *Finis vitae spiritualis est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem ; et ad hoc ordinantur, sicut ad finem, omnia quae pertinent ad spiritualem vitam* [1].

On ne comprend pas les Exercices sans le Fondement, mais on ne comprend pas davantage

1. S. Th., 2. 2., q. 44, a. 1.

les Exercices sans la Contemplation *ad amorem* ; car le but des Exercices est de conduire à la perfection : *Ut veniamus ad perfectionem*, et la perfection de l'homme s'identifie avec l'amour de Dieu : *Perfectio hominis sita est in amore Dei* [1]. Quand saint Ignace a conduit le retraitant jusqu'à cette contemplation finale, il peut l'abandonner à lui-même et lui dire avec saint Augustin : *Ama et fac quod vis*. Mais il doit le conduire jusque là, sans quoi sa direction serait trop incomplète.

Nous avons expliqué, au chapitre précédent, comment le Fondement nous provoque à l'amour et comment la Contemplation *ad amorem* nous provoque à la perfection de l'amour.

C'est qu'en effet, dans le Fondement, l'amour de Dieu pouvait encore être associé à des vues d'intérêt personnel ; mais arrivée au terme des Exercices, l'âme détachée des créatures et détachée d'elle-même, ne doit regarder que Dieu et ne chercher qu'en Dieu l'objet et la raison de son amour.

A travers la création, reflet de la splendeur divine, saint Ignace lui fait entrevoir le Créateur dans sa beauté, dans sa bonté, dans son infinie perfection. Sous le charme de cette contemplation, elle se sent embrasée de l'amour le plus pur ; c'est uniquement de cet amour qu'elle voudrait vivre désormais ici-bas, en attendant qu'elle en vive éternellement dans le ciel : *Amorem*

1. S. Th., 2. 2., q. 184, a. 1.

tui solum cum gratia tua mihi dones, et dives sum satis, nec aliud quidquam ultra posco.

Personne n'a contesté que la Contemplation *ad amorem* ne s'achève sur une provocation à l'amour le plus pur et le plus élevé. Mais certains auteurs se sont étonnés de voir saint Ignace insister, dans les trois premiers points, sur les bienfaits que Dieu nous prodigue ; quelques-uns ont même pensé que toute cette première partie se borne à provoquer un amour de reconnaissance [1].

A cette difficulté on peut répondre *a priori* qu'il est peu vraisemblable qu'au terme des Exercices, saint Ignace n'ait pas uniquement en vue l'amour le plus parfait que l'homme puisse témoigner à Dieu. Mais nous n'en sommes pas réduits aux conjectures ; chacun des points de cette méditation se termine par une prière, dont saint Ignace nous propose la formule, et qui n'est rien moins qu'un acte d'amour parfait. Si, pour exciter un pareil amour, il rappelle les bienfaits que nous avons reçus et que nous

1. « L'amour de reconnaissance correspond aux trois premiers points de la Contemplation, dans lesquels nous considérons les bienfaits de Dieu. A l'amour de bienveillance se rapporte le quatrième point, qui renferme le motif de l'amour pur et parfait, de l'amour de Dieu pour lui seul et pour ses infinies perfections ». P. Mercier, loc. cit., pp. 387-388.

[Quartum punctum] continet rationem amoris Dei purissimi ac perfectissimi, scilicet propter Ipsum solum ejusque perfectiones infinitas. Quae ratio Deum amandi merito ad ultimum punctum reservata fuit. P. Roothaan, Exercitia spiritualia, *Contempl. ad amorem, nota 3.*

ne cessons de recevoir de la bonté divine, il ne fait que rester fidèle à lui-même, partant toujours de ce qui est accessible et en quelque sorte tangible, pour nous élever à des pensées plus hautes. C'est le procédé qu'il n'a cessé d'employer au cours des Exercices. Or il n'y a rien comme le souvenir des innombrables bienfaits de Dieu, non seulement pour nous faire comprendre et sentir son infinie bonté, mais pour nous exciter à l'aimer à cause de cette bonté infinie.

Il n'a fait que suivre la méthode indiquée par saint Thomas, qui voit dans le souvenir des bienfaits de Dieu le premier moyen de provoquer au parfait amour de Dieu : *Ad hoc quod illud praeceptum dilectionis possit* perfecte *impleri, quatuor requiruntur. Primum est divinorum beneficiorum rememoratio* [1].

A qui objecterait qu'en définitive aimer Dieu à cause de ses bienfaits n'est qu'un amour de reconnaissance et non pas un amour de charité, Suarez répond que si cet amour est inspiré par la reconnaissance, il est vraiment produit par la charité [2]. Il faut distinguer, en effet, entre le mobile qui nous porte à faire un acte de parfait

1. S. Th., Opusc. IV, *de duobus Praeceptis caritatis*, c. 4.

2. Respondetur hunc actum (amandi Deum propter beneficia nobis collata) regulariter esse imperatum a gratitudine, tamen elicitive est a charitate. Cum Deus perfecte amatur propter beneficium, potius amatur quia nos amat : hoc autem charitatis est et amicitiae. Suarez, *de Fide, spe et charit.*, tract. 3, disp. 1, sect. 2, n. 3, ad 2.

amour, et le motif qui fait partie essentielle de cet acte d'amour. La raison propre de l'amour ainsi provoqué par la considération des bienfaits de Dieu, n'est pas dans ces bienfaits que nous tenons de la bonté de Dieu, elle est dans la bonté de Dieu de qui nous tenons ces bienfaits, ou, suivant l'heureuse expression du P. Le Gaudier, dans la bonté de Dieu qui resplendit à travers ces bienfaits[1].

Complétant cette pensée, les théologiens de Wurzbourg enseignent que la considération des bienfaits de Dieu joue dans l'acte de charité un rôle analogue à celui des motifs de crédibilité dans l'acte de foi. Dans l'acte de foi, les motifs de crédibilité ne sont que la raison éloignée et extrinsèque de l'adhésion intellectuelle, proprement déterminée par l'autorité de Dieu. Ainsi dans l'acte de charité parfaite, les bienfaits de Dieu ne sont que la raison éloignée et extrinsèque d'un amour proprement déterminé par la bonté de Dieu[2].

1. Etsi tot beneficiis ad diligendum provocemur, non tamen propter beneficia eum (Deum) diligimus, sed in tot donis respleudens ejus bonitas ipsa propter seipsam amabilis, eadem bona propter seipsam reddit amabilia. P. Le Gaudier, loc. cit., t. I, p. 87.

2. Sicut motiva credibilitatis sunt tantum ratio remota et extrinseca actus fidei divinae, auctoritas vero Dei revelantis est ratio motiva et intrinseca, sic et beneficia divina quibus inducimur ad bonitatem Dei cognoscendam et amandam sunt extrinseca duntaxat et remota motiva ratio actus charitatis, qui proxime et intrinsece ad bonitatem Dei absolutam terminatur. Wirceburgenses, *de Virtutibus theologiis, n.* 288.

CHAPITRE IV

A QUI DOIT-ON PROPOSER LA CONSIDÉRATION DU FONDEMENT ?

La manière de proposer cette considération doit varier suivant les différentes catégories de retraitants. *Est autem haec applicatio facienda pro ratione personarum*, dit le P. Roothaan, après avoir exposé la première conclusion sur l'usage des créatures.

1° Dans sa teneur littérale et dans toute son intégrité, le Fondement ne convient vraiment qu'aux âmes disposées à répondre généreusement aux invitations de la grâce et à s'avancer de plus en plus dans la voie de la perfection. C'est à ces âmes seules qu'il est bon de conseiller l'usage parfait des créatures : *Utendum tantum quantum*, avec l'indifférence absolue : *Facere nos indifferentes... unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem ob quem creati sumus.*

Sur ce point, d'ailleurs, la pensée de saint Ignace n'est pas douteuse. A ceux qui ont les aptitudes et les dispositions requises avec la liberté de leur temps, il veut qu'on donne tous les Exercices dans l'ordre qu'il a tracé : *Tradantur omnia Exercitia spiritualia eodem ordine quo procedunt* (Annot. XX). A ceux qui ont également les aptitudes et les dispositions, mais qui n'ont pas la liberté de leur temps, il veut qu'on

donne tous les Exercices à raison d'une méditation par jour, en commençant par le Fondement (Annot. XIX). Pour ceux enfin qui manquent ou d'aptitudes ou de dispositions, il indique les parties des Exercices qu'on pourra leur donner, mais ici il ne parle pas du Fondement : *Ne Fundamentum quidem explicari jubet,* remarque le P. Roothaan. Et cette omission est on ne peut plus sage. Aux pécheurs, en effet, qui ne veulent que se réconcilier avec Dieu, et dont on aura obtenu beaucoup s'ils consentent à rentrer dans le chemin du devoir, à purifier leur conscience et à rompre avec les occasions qui les ont séduits et qui les entraîneraient encore fatalement au péché, demander une perfection qui dépasse de très loin ce qui est strictement obligatoire, ce serait les décourager. Rien ne serait plus opposé à la recommandation formelle des Exercices, de n'imposer au retraitant que ce qu'il peut allègrement porter : *Ne tradantur ea quae commode ferre non possit et quibus non possit proficere* (Annot. XVIII). Je fais la même observation, par rapport aux âmes qui, sans être chargées de péchés, manquent cependant de générosité au service de Dieu, et ne désirent que la paix de la conscience dans la pratique du devoir.

Il y a quelques années, le P. Denis, après avoir cité les dernières paroles du Fondement, ajoutait : *Ex his et iis quae de usu creaturarum superius*

diximus, evidenter apparet non tantum Exercitia integra, sed nec Fundamentum quale jacet omnibus indiscriminatim tradi posse, sed selectis tantum exercitantibus, a quibus magna et perfecta exspectari possint[1]. Le P. Nonell disait également, à propos de l'indifférence : *Haec profecto non illis proponuntur qui satis sibi fecisse existimant, si media adhibeant ad finem ultimum dumtaxat non amittendum necessaria, sed illis abs dubio, qui finem ultimum quam perfectissime possint obtinere cupiunt* [1]. Le P. Nadal, faisant jadis la même distinction entre ceux qui manquent de générosité et ceux qui veulent ou sont susceptibles de vouloir travailler à leur perfection, s'était exprimé très nettement dans le même sens : *Illos (qui in imperfectione status existunt ac praecepta solum suscipiunt non etiam consilia) non instruimus, ad illos non loquimur, sed ad eos solum qui, etiamsi statum perfectionis, nec acceperunt, nec desiderant, ita tamen se comparant ut Dei voluntatem investigent, ut compertam et boni consulant, et libentissime exequantur, quocumque vocet, quamcumque vivendi rationem praescribat. His consultum est indifferentibus esse. Illi possunt sine indifferentia servare mandata et per illa ad vitam ingredi in Christo* [3].

1. P. Denis, *Commentarii in Exercitia spiritualia*, 1891, t. I, p. 166.
2. P. Nonell, *Ars Ignatiana*, p. 34.
3. P. Nadal, *Apologia*, I, 573.

2° Si le Fondement, dans sa teneur et son intégrité, ne convient pas à tous, le premier et même le second principe peuvent au contraire être donnés à chacun de ceux qui sont admis à faire les Exercices en tout ou en partie. A tous et à chacun, en effet, il est bon de rappeler que l'homme est créé pour glorifier et servir Dieu et par là sauver son âme, que toutes les créatures nous ont été données comme des moyens pour nous aider à atteindre cette double fin. Ce début du Fondement peut être considéré comme une de ces parties des Exercices que saint Ignace disait plus simples et plus accessibles, et qu'il conseillait de proposer à ceux qui n'ont point les qualités nécessaires pour faire avec profit les Exercices complets.

Si des deux principes on voulait tirer des conclusions en rapport avec la disposition de ces âmes, il suffirait de dire : *a)* Donc il faut user des créatures dans la mesure où elles sont nécessaires pour atteindre notre fin, et nous en priver dans la mesure où elles nous empêchent d'y parvenir ; *b)* en conséquence, il est nécessaire de nous établir dans la disposition de tout faire et de tout sacrifier plutôt que de commettre un péché.

Ces conclusions conduisent assurément fort loin, puisque, l'occasion se présentant, elles

peuvent exiger le sacrifice de la fortune et même de la vie. Cependant elles ne contiennent ni l'indifférence proprement dite, ni la disposition de ne vouloir et de ne choisir que le mieux. C'est une adaptation adoucie, ce n'est pas le texte du Fondement.

3°. Enfin il peut se rencontrer des âmes qui ne se sentent pas encore le courage et la générosité de s'élancer vers la perfection, mais à qui il peut être utile de faire entrevoir son radieux sommet. Cette vision ne les déterminera peut-être pas immédiatement à secouer l'apathie qui les retient, mais elle leur laissera un souvenir qui, à un moment donné, pourra les stimuler et leur communiquer le désir et l'ardeur qui leur font défaut. De plus, il peut être utile de leur montrer jusqu'où sont parvenus les saints, qui ne se sont point contentés d'éviter le péché, mais qui, convaincus de la vérité des grands principes exposés au début du Fondement, ont eu le courage d'en tirer et d'en réaliser toutes les conséquences pratiques. Il est même bon d'ajouter qu'ils sont allés plus loin encore, à la suite de Jésus-Christ. Ce sont des germes déposés discrètement dans les âmes. Ces germes peuvent se développer peu à peu sous l'action de la grâce, et donner quelque jour des fruits précieux.

TABLE

Page

Préface 3

Texte original et versions du Fondement .. 5

L'Interprétation authentique de la Méditation fondamentale 9

CHAPITRE Ier. — Sens général du Fondement.

Article Ier. — Divergences d'interprétation 11

Article II. — Règle sur l'usage des créatures 17

Article III. — Nécessité de l'indifférence 24

§ 1. — La nécessité de l'indifférence n'est ni une nécessité de salut ni une nécessité de devoir 37

§ 2. — La nécessité de l'indifférence est une nécessité relative, conditionnelle, morale 27

Article IV. — Les derniers mots du Fondement : *Unice desiderando et eligendo ea quae magis nobis conducant ad finem*.. 42

Article V. — Conclusion 49

CHAPITRE II. — Difficultés de détail que présente le Fondement 56

Article Ier. — Pourquoi saint Ignace n'a-t-il pas dit que l'homme est créé pour aimer Dieu ? 56

Page

Article II. — Pourquoi saint Ignace dit-il dans le Fondement que l'homme a été créé pour louer, honorer et servir Dieu, alors que partout ailleurs il dit, comme le Maître des Sentences, que l'homme a été créé pour glorifier et servir Dieu ?..... 67

Article III. — Pourquoi et comment saint Ignace a-t-il dit que, sur la terre, les créatures autres que l'homme ont été faites pour l'homme ?..... 70

Chapitre III. — Rapports du Fondement avec les Exercices 77

Article Ier. — Rapports du Fondement avec l'ensemble des Exercices..... 77

Article II. — Rapports du Fondement avec le Règne 79

Article III. — Rapports du Fondement avec les deux Étendards et les trois Classes 83

Article IV. — Rapports du Fondement avec le troisième degré d'humilité 86

Article V. — Rapports du Fondement avec l'Election..... 89

Article VI. — Rapports du Fondement avec la Contemplation *ad amorem* 92

Chapitre IV. — A qui doit-on proposer la considération du Fondement ? 98

BOURGES. — IMP. Ve TARDY-PIGELET ET FILS.

060.32
B669

43008

AUTHOR BOUVIER, S. J., PIERRE

TITLE L'Interprétation Fondamentale Authentique De La Méditation Dans Les Exercices Spirituels De Saint Ignace.

DATE DUE | BORROWER'S NAME

Griffin
O'Connor

STORAGE - COS

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

43008